

ALLAN BOESAK EN
DIE NEDERDUITSE GEREFORMEERDE SENDINGKERK:
‘N TEOLOGIES - HISTORIESE ONDERSOEK

deur
EUGENE ANDRÉ FORTEIN

Proefskrif ingelewer vir die graad Doktor in Teologie (Ekklesiologie) in
die Fakulteit Teologie aan die Universiteit van Stellenbosch



PROMOTOR: PROF. ROBERT VOSLOO

Maart 2016

Declaration

By submitting this thesis/dissertation electronically, I declare that the entirety of the work contained therein is my own, original work, that I am the sole author thereof (save to the extent explicitly otherwise stated), that reproduction and publication thereof by Stellenbosch University will not infringe any third party rights and that I have not previously in its entirety or in part submitted it for obtaining any qualification.

December 2015

Eugene André Fortein

DANKBETUIGINGS

Met die voltooiing van hierdie proefskrif wil ek graag die volgende persone en inrigtings bedank wat my studies moontlik gemaak het en sonder wie se ondersteuning ek nie hierdie besonderse mylpaal sou bereik het nie:

Die Drie-Enige God, Vader, Seun en Heilige Gees, wie my in die lewe geroep het en aan wie ek my totale bestaan te danke het. Sonder die inspirasie van die Heilige Gees gedurende hierdie studie sou ek nie hierdie mylpaal bereik het nie. Ek loof die Heer dat ek Hom opnuut gedurende hierdie studie kon ontdek en ontmoet het. Hierdie proefskrif getuig net van die grootheid van God se genade in my lewe.

My vrou, Valencia, sonder wie se opoffering en ondersteuning ek nie hierdie proefskrif sou voltooi het nie. Die sukses van hierdie mylpaal is soveel hare as myne. Dankie vir jou aansporing. My twee pragtige twee dogters, Eugené en Valené. Ek hoop dat hierdie proefskrif ook vir hulle as motivering sal dien om in die toekoms te kies vir geregtigheid en om die beginsels van die Belydenis van Belhar te omarm. My gesin is my rots.

My ouers, Jenny en Hubert, wie my van kindsbeen af met die evangelie van Jesus gevoed het. Dankie vir die opvoeding en geleenthede wat julle vir my moontlik gemaak het. Dankie vir julle gebede en ondersteuning. Hierdie studie is die vrug van julle handewerk.

My wyle suster Kim. Ek mis haar steeds.

Die res van my uitgebreide familie en wie almal vir my gebid en ondersteun het. My skoonouers, Maureen en my wyle skoonvader, Elf. Ek is oortuig dat hy ook baie trots op my sou gewees het. Julle ondersteuning het my gedra. Natuurlik ook my ouma, wat my kom leer het wat geloof in God werklik is. Hierdie studie is ook vir haar.

Aan my geestelike moeder, die Verenigende Gereformeerde Kerk in Suider-Afrika, wie my gevorm en gesmee het. Sonder haar impak sou nie gewees het wie ek vandag is nie. Aan die kuratorium, dankie ook vir julle ondersteuning en bydrae tot my studies.

Aan my voorouers, wie se opofferinge deur die eeue heen nie verniet was nie. Dit is as gevolg van hulle deursettingsvermoë dat ek en my nageslag 'n lewe van menswaardigheid en geregtigheid kan lewe. Hulle opofferinge was nie tevergeefs nie.

Aan my promotor, Prof. Robert Vosloo, wie se aansporing en leiding gedurende hierdie studie van onskatbare waarde was. Sy toewyding en entoesiasme het my deurgaans aangemoedig om hierdie studie te voltooi. 'n Baie groot dankie aan hom.

Aan Allan Boesak. 'n Woord van diepe dank moet ook aan hom gerig word. Sy beskikbaarheid vir gereelde ontmoetings en onderhoude met die aanvang van hierdie studie was van onskatbare waarde. Sy toewyding tot die stryd om menswaardigheid en geregtigheid sal my lewenslank bybly.

OPSOMMING

Die fokus van hierdie studie val op die rol wat Dr. Allan Aubrey Boesak as lidmaat en predikant van die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk (NGSK) binne dié kerk, asook binne die breër kader van die kerkstryd teen apartheid, gespeel het. Die fokus val veral op sy rol in die ontwikkeling van 'n teologie van profetiese weerstand gedurende die tydperk 1976 tot 1990. Daarmee saam wil ek ook die moontlike invloede op Boesak se teologie bespreek. Die argument is dat Allan Boesak, deur 'n kreatiewe mengsel van bevrydingsteologie, swart teologie en Gereformeerde teologie, wat voortaan in hierdie studie as die teologie van profetiese weerstand bekend sal staan, nie net 'n wending in die teologiese landskap in die laat 1970s en 1980s meegebring het nie, maar dat hy ook 'n spesifieke raamwerk daargestel het om die ongeregtheid en onmenslikheid van apartheid teologies aan te spreek.

Met hierdie fokus in gedagte gee die navorser aandag aan 'n aantal sleutel-episodes in die geskiedenis van die NG Kerk-familie, met spesifieke klem aan die ontwikkeling van segregasie langs die weg van ras in die Kaapkolonie (hoofstuk 2). Hoofstuk 3 bied 'n kort oorsig oor Boesak se kinderjare en watter indruk apartheid op hom as kind gelaat het. Daar word verder gefokus op Boesak se opleiding as predikant en die ervarings rondom die gebeure van die groepsgebiedewet by sy gemeente te Paarl. Verder word daar ook ingegaan op hoe Boesak 'n oorsese studiebeurs bekom het en hoe die intellektuele invloede van o.a. Bonhoeffer, Calvin en Kuyper hom gevorm het. Sy ontmoeting met Beyers Naudé en 'n besoek aan die VSA, wat Boesak ingrypend verryk het, kom ook aan die orde. Hoofstuk 4 fokus op die periode vanaf Boesak se terugkeer uit die buiteland in 1976 tot en met die Wêreldbond van Gereformeerde Kerke (WBGK) se algemene vergadering te Ottawa in 1982. In hierdie hoofstuk word daar gekyk na Steve Biko en die opkoms van die swartbewussynsbeweging voor 1978, en dit invloed daarvan op Boesak. Verder word daar na die faktore gekyk wat daartoe bygedra het dat die Sendingkerk haar jarelange stilte aangaande apartheid in 1978 verbreek het, en die rol van die opkoms van 'n teologie van profetiese weerstand (met Boesak aan die spits) in die verband. Hoofstuk 5 handel oor die periode van 1982 tot 1986, binne die raamwerk van die Sendingkerk se aanvaarding van die Belhar-belydenis, en Boesak se rol binne hierdie konteks en tyd. Hoofstuk 6 bied 'n analise vanaf die noodtoestande in 1986 tot die val van apartheid en die begin van die oorgang na 'n demokratiese bedeling in 1990. Boesak se internasionale werwing van sanksies, die spanning binne die kerk, en die polemiek rondom die NG Kerk se beleidsdokument *Kerk en Samelwing*

(1986), en sy betrokkenheid by eenheidsgesprekke, is van die sake wat in hierdie hoofstuk aan die orde kom. Hoofstuk 7 dien as die samevatting van hierdie studie, en dui 'n aantal karaktertrekke van Boesak se teologie van profetiese weerstand aan.

ABSTRACT

The focus of this study falls upon the role played by Dr Allan Aubrey Boesak as member and minister of the Dutch Reformed Mission Church (DRMC) both within this church and in the larger framework of the church's struggle against Apartheid. The study focuses especially on his role in developing a theology of prophetic resistance during the period 1976 to 1990. Alongside this, I would also like to discuss possible influences on Boesak's theology. The argument is that Allan Boesak, through a creative mix of Liberation theology, Black theology and Reformed theology, which will be called a "theology of prophetic resistance" in this study, not only brought about a change in the theological landscape of the late 1970s and 1980s, but also set up a specific framework to address the injustices and inhumanities of Apartheid through a theological approach.

With this focus in mind, the researcher pays particular attention to a number of key episodes in the history of the Dutch Reformed Church family, with special emphasis on the development of segregation along the racial lines in the Cape Colony. Chapter 3 offers a short overview of Boesak's childhood and the impression that Apartheid made on him as a child. Furthermore, the focus is on Boesak's training as a minister and his experiences at the time of the Group Areas Act at his parish in Paarl.

Moreover, this study explores how Boesak received an overseas study grant and how the intellectual influences of Bonhoeffer, Calvin and Kuyper shaped his ideas. His meeting with Beyers Naudé and a visit to the USA, by which Boesak was intensely enriched, will also be discussed. Chapter 4 concentrates on the period from Boesak's return from abroad in 1976 to the General Meeting of the World Alliance of Reformed Churches (WARC) in Ottawa in 1982. In this chapter some light is shed on Steve Biko and the rise of the Black Consciousness Movement before 1978 and its influence on Boesak.

Furthermore, some of the factors which contributed to the fact that the Dutch Reformed Mission Church broke its silence about Apartheid in 1978 will be discussed, as well as the role of the rise of a theology of prophetic resistance (with Boesak at the lead) in this regard. Chapter 5 deals with the period from 1982 to 1986, within the framework of the Mission Church's acceptance of the Belhar Confession and Boesak's role within this time and context.

Chapter 6 offers an analysis of the period from the state of emergency in 1986 to the fall of Apartheid and the beginning of the transition to a democratic dispensation in 1990. Boesak's international procurement of sanctions, the tensions within the church and the battle around

the Dutch Reformed Church's policy document "The Church and Society" (1986) and his involvement in the discussions about unity are some of the topics covered. Chapter 7 provides a résumé and indicates a few of the character traits of Boesak's theology of prophetic resistance.

INHOUDSOPGAWE

Hoofstuk 1: Inleiding	1
1.1 Hooffokus	1
1.2 Agtergrond en Motivering	3
1.3 Navorsingsvrae	6
1.4 Hipotese	7
1.5 Metodologie	8
1.6 Periodisering en bronne	19
1.7 Struktuur en inhoud	20
 Hoofstuk 2: Die NGSK (Sendingkerk) en die Kleurvraagstuk (1857-1978)	23
2.1 Inleiding	23
2.2 Elkeen in sy eie taal	23
2.3 Sendingwerk aan die Kaap en die sinode van 1824	25
2.4 Die Bentura-kwessie en omstredenheid by die Nagmaal	28
2.5 Die aanloop tot 1857	334
2.6 Die teologiese regverdiging van apartheid	41
2.7 Die Sendingkerk sinode van 1932	53
2.8 Sendingkerk se sinode van 1950	54
2.8 Die ontstaan van die Calvin Protestantse Kerk	58
2.9 Die jaar 1960 – die jaar van groot drama	59
2.10 Ontwikkelinge van die apartheidsdenke binne die NGK tot 1974	64
2.11 Stemme van die “anderkant”	68
2.12 Samevatting	69
 HOOFSTUK 3: BIOGRAFIESE ORIËTERING EN DIE INVLOEDE OP DIE JONG BOESAK	71
3.1 Inleiding	71
3.2 Agtergrond	71
3.3 Boesak die kind en sy bewuswording van God as die God van die armes	72
3.4 Boesak as predikant in die Paarl	74
3.5 Boesak se latere ervaring van apartheid	76
3.6 Boesak se teologiese opleiding	77
3.7 Boesak en sy verstaan van teologie	94
3.8 Samevatting	99
 HOOFSTUK 4: BOESAK, BIKO EN OTTAWA	100
4.1 Inleiding	100
4.2 Swartbewussyn en Steve Biko	100
4.3 Die afskeid van onskuld	112
4.4 Boesak terug uit die buiteland en sy tyd as studenteleraar te UWK	117
4.5 Die opkoms van die teologie van profetiese weerstand en die 1978 sinode van die Sendingkerk	122
4.6 Die Jaarlikse konferensie van die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke en die oproep om burgerlike ongehoorsaamheid	127
4.7 Die Minister van Justisie - Kritiek teen Boesak en die SARK	131
4.8 Die Stigting van die Gereformeerde bewegings binne die Kerkstryd teen apartheid	134
4.9 Ekumeniese bande en die gebeure te Ottawa	144

4.10 Samevatting.....	149
HOOFSTUK 5: BOESAK EN BELHAR.....	151
5.1 Inleiding.....	151
5.2 Reaksies teen die WBGK se besluit om die NHK en NGK se lidmaatskap op te skort	151
5.3 Die Sendingkerk sinode van 1982, die gevolge van Ottawa, en die opstel van 'n konsep-belydenis.....	154
5.4 Die stigting van die United Democratic Front (UDF) en die Drie-Kamer Parlement..	158
5.5 Gehoorsaam God eerder as mense.....	161
5.6 Die donker wolke van die noodtoestande en die gepaardgaande geweld.....	162
5.7 “Raising a Sign of Hope!” Die Cradock-vier	163
5.8 Die Kairos Dokument (1985)	168
5.9 Biddag vir die val van apartheidsregering.....	173
5.10 Boesak se verkiesing as moderator.....	177
5.11 Samevatting	184
HOOFSTUK 6: VAN NOODTOESTAND TOT OORGANG (1986 – 1990).....	186
6.1 Inleiding.....	186
6.2 Ekonomiese sanksies	186
6.3 Nuwe impulse in die NGK lei tot <i>Kerk en Samelewing</i> (1986).....	189
6.4 Die begin van die einde van die apartheid.....	194
6.5 Die rol van die media in die vryheidstryd	197
6.6 Op die pad na eenheid	198
6.7 Doodsdreigemente	204
6.8 Krisis en oorgang (1990)	206
6.9 Samevatting	207
HOOFSTUK 7: BOESAK, DIE SENDINGKERK EN 'n TEOLOGIE VAN PROFETIESE WEERSTAND: SAMEVATTING, KARAKTERTREKKE, EN GEVOLGTREKKING.....	209
7.1 Samevatting.....	209
7.2 Karaktertrekke eie aan Boesak se teologie van profetiese weerstand	210
7.3 Uitdaging aan die kerk.....	229
BIBLIOGRAFIE.....	232

HOOFSTUK 1

INLEIDING

1.1 Hooffokus

Die fokus van hierdie studie val op die rol wat Dr. Allan Aubrey Boesak in die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk (NGSK) gespeel het, veral sy rol in die ontwikkeling van 'n teologie van profetiese weerstand gedurende die tydperk 1976 tot 1990. In hierdie studie wil ek fokus op die rol wat Boesak in die kerk as predikant en geestelike leier gespeel het en hoe sy teologie 'n impak in die kerkstryd teen apartheid gemaak het. Daarmee sal ek ook die moontlike invloede op Boesak se teologie bespreek. Die argument is dat Allan Boesak, deur 'n kreatiewe mengsel van bevrydingsteologie, swart teologie en Gereformeerde teologie, wat voortaan in hierdie studie as die teologie van profetiese weerstand bekend sal staan, nie net 'n wending in die teologiese landskap in die laat 1970s en 1980s meegebring het nie, maar dat hy ook 'n spesifieke raamwerk daargestel het om die ongeregtigheid en onmenslikheid van apartheid teologies aan te spreek.

Die verhouding tussen Boesak en die NG Sendingkerk was en is nog steeds kompleks van aard en het deur verskeie fases deur die jare ontwikkel. Met die aanvang van hierdie proefskrif was Boesak wel nog lidmaat van die Verenigende Gereformeerde Kerk in Suider-Afrika (VGKSA, voortaan VGK), hoewel hy nie meer oor sy status as predikant beskik nie, vanweë sy besluit in 2009 om aan die party-politiek deel te neem. Met die voltooiing van die proefskrif is Boesak werksaam in die V.S.A. by die Christian Theological Seminary en Butler University. In die lig hiervan sê Boesak sy lidmaatskap met die VGK op en is dus nie meer lidmaat van die VGK nie.

Hierdie studie sal hoofsaaklik fokus op Boesak se optrede in die NG Sendingkerk (in algemene spraakgebruik word dikwels net van Sendingkerk gepraat) tot en met 1990, dit wil sê tot en met die begin van die oorgang na 'n meer demokratiese bestel. Die rede hiervoor is dat Boesak in 1990 uit die Sendingkerk bedank het en dit in 'n sekere opsig 'n einde van 'n era is. Derhalwe figureer Boesak se teologie van profetiese weerstand in die Sendingkerk op sy duidelikste in teologiese kringe voor 1990. Sy bydrae tot 'n teologie van profetiese

weestand het juis op daardie tydstip 'n groot invloed op die kerklike samelewing uitgeoefen. In die lig daarvan dat Boesak ook buite die institusionele kerklike strukture gewerk het en 'n sterk invloed in ekumeniese kringe uitgeoefen het, sal daar ook op sy ter sake ekumeniese verhoudinge gefokus word.

Die navorser gebruik die term “teologie van profetiese weerstand” deurgaans in hierdie teologies-historiese studie. Die rede hiervoor is dat die navorser argumenteer dat hierdie term Boesak se kreatiewe mengsel van bevrydingsteologie, swart teologie en Gereformeerde teologie die beste saamvat en beskryf. Die argument kan gemaak word dat sleuteldokumente soos die teologiese verklarings van die Belydendekring (1978) en die Alliance of Black Reformed Christians in Southern Africa (ABRECSA) (1981), die Belydenis van Belhar (1982; 1986), die Kairos-dokument (1985), en die teologiese rasionaal vir die dag van gebed vir die val van die regering (1985), ten nouste met 'n teologie van profetiese weerstand te make gehad het (cf. Boesak 2015:26). Al die bogenoemde dokumente is gebore binne die tradisie wat deur die teologie van profetiese weerstand verteenwoordig word. Boesak self skryf in die verband soos volg:

I am speaking of the tradition represented by the theology of prophetic resistance which early on the struggle history had broken with the theology of accommodation to existing situations of oppression. I mean that a theology of protest would never be enough, understanding that protest is always a form of begging, and that only a theology of resistance could respond adequately to the call of costly discipleship (Boesak 2015:26).

Die teologie van profetiese weerstand verwys dus in hierdie studie, in navolging van hierdie beskrywing, na die teologie van Allan Boesak wat as reaksie op, en teenvoeter vir, die apartheid-teologie van die Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK) gedien het vanaf die laat 1970s en 1980s. Soos wat weldra meer duidelik in hierdie studie sal word, leuen Boesak se teologie van profetiese weerstand swaar op swart teologie én kan dit ook as radikale Calvinisme beskryf word. Boesak se teologie van profetiese weerstand, so argumenteer hierdie studie, is 'n teologie wat profeties protesteer teen die ongelykheid en onmenslikheid van die apartheidsteologie wat as dominante paradigma gefunksioneer het. Met hierdie teologie van profetiese weerstand druk Boesak nie net sy ontevredenheid teenoor apartheid uit nie, maar dien dit ook as 'n persoonlike getuienis. Dit is nie slegs 'n getuienis teen die ewels

van apartheid nie, maar ook die getuienis vir 'n alternatief; vir Boesak is die alternatief 'n samelewing waar geregtigheid en vrede regeer. Dit is 'n getuienis dat beide swart en wit na die beeld van God geskape is en dat swart mense hulle nie oor hulle velkleur hoef te skaam nie.

'n Teologie van profetiese weerstand het die apartheidsteologie in wese uitgedaag en probeer ontmasker. Dit is opvallend en ironies dat die apartheidsteologie (wat apartheid op 'n skriftuurlike en teologiese wyse probeer legitimeer het) en die teologie van profetiese weerstand beide die Gereformeerde tradisie as hul verwysingsraamwerk het. Daar sal weer later in die studie na hier kwessie verwys word in die bespreking van Boesak se toesprake en artikels soos vervat in sy boek *Black and Reformed: Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition*. Dit is die uitgesproke bedoeling van die teologie van profetiese weerstand dat daar genoeg plek vir wit en swart in Suid-Afrika is en dat beide groepe van hulle onskuld bevry moet word. Hierdie aspek sal meer deeglik aan die orde kom wanneer Boesak se proefskrif, *Farewell to Innocence*, in 'n latere hoofstuk bespreek word.

Hierdie studie bevestig die aanspraak dat Boesak 'n sentrale figuur was om die teologie van profetiese weerstand in the NG Sendingkerk te help verwoord en verdiep. Hoewel hy beslis vir baie mense 'n omstrede figuur was en steeds is, kan dit rol van Boesak in die ontwikkeling van die teologie van profetiese weerstand nie misken word nie. In hierdie studie kom die rol van Boesak met spesifieke verwysing na die Sendingkerk dan spesifiek binne die kader van 'n teologies-historiese studie aan die orde.

1.2 Agtergrond en Motivering

Boesak is wyd bekend as een van die bekendste figure tydens die stryd teen apartheid. Hy het die ongeregtigheid van die apartheidsbeleid tydens sy vele toesprake, preke en teologiese publikasies skerp gekritiseer. Vir menigte is die naam Boesak sinoniem met die stryd om bevryding. Teen hierdie agtergrond kan die stryd teen apartheid en 'n studie oor Boesak dus nie geskei word nie.

Die geskiedenis rakende apartheid het my nog altyd baie aangegryp. Alhoewel ek in die laat 1980s te klein was om te besef wat werklik om my aan die gebeur was, het ek geweet dinge is

nie wat dit veronderstel is om te wees nie. Ek onthou iets van die noodtoestande van die stormagtige 1980s vanuit my laerskooldae en hoe ons woonbuurt oral in vlamme opgegaan het, met bande en bome wat in die strate lê en brand. Ek onthou hoe my pa altyd bang was wanneer die polisie in ons straat gepatrolleer het. As ek my ouers sou vra waarom ons net by sekere plekke mag swem, mag ingaan, mag woon, was hulle antwoord: “Dit is soos dit maar is my kind”.

Die gebeure en verhale van geweld en ongeregtigheid was soos ‘n skerp pyn wat die grootste deel van ons land en bevolking lam gelê het. As ek nou terugkyk na die stryd om bevryding, vra ek myself dikwels af wat die werklike dryfkrag agter mense soos Boesak was. Ek dink die volgende woorde bied ‘n goeie kykie na dit wat figure soos Boesak in die bevrydingstryd gemotiveer het in hulle soeke na geregtigheid en versoening: “What drives us is not the belief in the possibility of a perfect society, but rather the belief in the non-necessity of this imperfect order” (Boesak 2009:9).

Die volgende woorde van Boesak weerspieël die ongeregtigheid van die apartheidsstelsel: “Jy word nie in Suid Afrika onderdruk omdat jy ‘n Christen is nie, ook nie omdat jy ‘n Muslim (sic) of Metodis of Anglikaan of ‘n afvallige NG is nie, maar omdat jy nie blank is nie” (*Pro Veritate* 1977; cf. Scholtz 1988:3). Hierdie woorde is weereens ‘n aanduiding van die aard van die apartheidstelsel en Boesak se ervaring daarvan. Dit weerspieël hoe die pigmentasie van jou velkleur jou waarde, status en plek binne die apartheid-samelewing bepaal het.

Op Stellenbosch, my geboortedorp, was dit nie anders nie. Die “letsels” van apartheid is nog tot vandag duidelik in Stellenbosch sigbaar. Vir die sogenaamde bruinmense het die gedwonge verskuiwing vanuit die middedorp na die huidige woonbuurte van Cloeteville en Idasvallei ‘n diep letsel veroorsaak, wat die ouer geslag lewenslank sal bybly en wat geslagte sal neem om te genees. My ouma, wat op Stellenbosch grootgeword het, het my dikwels vertel van die “lekker dae” toe hulle nog in die “dorp” gewoon het. Die “dorp” was waar die wittes, kleurlinge en swartes saam in die middedorp gewoon het. Hermann Giliomee skryf ‘n insiggewende boek aangaande Stellenbosch en sy geskiedenis, getiteld *Nog Altyd Hier Gewees*. Giliomee skryf dan ook dat wit- en bruinmense vanaf Stellenbosch se beginjare saamgewoon het (Giliomee 2007:XIII).

Giliomee verwys na hoe die gebruik van die verskillende skoolgeboue ‘n wrange kommentaar

op die apartheidsbeleid bied (Giliomee 2007:205-206):

- Die NG Sendingskool het plek gemaak vir 'n wit restaurant.
- Die Volkskerkskool het plek gemaak vir 'n sakeonderneming in wit besit.
- Die Metodisteskool is gebruik vir 'n wit pre-primêre skool, genaamd *De Kleine Bosch*.
- Die Anglikaanse skool is gebruik vir die Stellenbosch Verkeersdepartement.
- Die Lückhoff-skool is aan die provinsiale administrasie van die Kaapprovinsie oorhandig.
- Die James Higgo Rynse Gedenkskool is deur die SA Weermag oorgeneem.

Die volgende gemeentes het ook die gebruik van hulle kerkgebou verloor:

- Die Volkskerk het later die St. Paul's Church geword, met hoofsaaklik wit lidmate.
- Die Metodistekerk in Pleinstraat is platgestoot en die gemeente het verskuif na 'n kerkgebou in Bloekomlaan, Idasvallei.
- Die NG Sendingkerk in Merrimanlaan staan nogsteeds vandag en is nou die Baptistekerk. Die gemeente het verskuif na 'n kerkgebou in Langstraat, Cloetesville.

As een wat op Stellenbosch gebore is, maak die geskiedenis van Stellenbosch deel uit van my eie storie; dit maak deel uit van wie ek is. My identiteit kan dus nie van hierdie studie losgemaak word nie. Boesak was ook 'n belangrike leiersfiguur vir baie op Stellenbosch, veral binne kerklike kringe.

Heelwat is alreeds gepubliseer aangaande die kerkstryd teen apartheid. John de Gruchy se *The Church Struggle in South Africa* (1979; 1986; 2005) is een van die omvattendste publikasies oor hierdie onderwerp. Daar is, volgens my wete, nog nie omvattende navorsing oor die rol van Boesak in die kerkstryd gedoen nie, daarom wil ek meer spesifiek op die rol van Boesak in die NG Sendingkerk fokus. Adelbert Scholtz het wel 'n studie oor Boesak gedoen, maar die fokus van sy studie is meer biografies van aard, terwyl hierdie studie sterker op teologiese grondmotiewe en invloede fokus. Die fokus van Scholtz se studie dek ook net Boesak se lewe tot 1988.

My belangstelling in die rol van Boesak in die Sendingkerk is verder versterk deur my MDiv werkstuk, getiteld *Teologiese Protesdokumente tussen 1978 en 1982 as wegduiders tot die Belydenis van Belhar: 'n Kerkhistoriese analise* (Fortein 2008). In hierdie werkstuk het ek

onder andere die volgende drie teologiese protesdokumente bestudeer: die teologiese verklaring van die Belydendekring, die teologiese verklaring van ABRECSA, en die opebrief van Boesak aan die destydse minister van Justisie, Mnr Alwyn Schlebusch. Boesak was by elk van hierdie drie dokumente ten nouste betrokke. Die studie van hierdie protes-geskrifte het my 'n goeie agtergrond gebied oor die teologie van profetiese weerstand en het by my die behoefte laat ontstaan om die rol van Boesak meer grondig na te vors.

1.3 Navorsingsvrae

Soos genoem wil die navorser spesifiek op Boesak se rol in die Sendingkerk aandag skenk. In die lig daarvan dat Boesak se lewe en werk nie geskei kan word nie, sal hierdie twee sferes op sekere plekke in die proefskrif met mekaar oorvleuel. Teen die laat 1970s het daar 'n teologiese wending binne die Sendingkerk ontstaan. Die Sendingkerk het haar stilswee rakende apartheid verbreek en van toe af 'n ander koers ingegaan. Hierdie wending binne Sendingkerk, met Boesak as sleutelfiguur, het 'n bepaalde aanloop gehad. In die lig hiervan wil die navorser eerstens die volgende vraag vra: Op watter wyse het Boesak deel gehad aan die wending binne die Sendingkerk? Om hierdie vraag te probeer antwoord moet die agtergrond van die Sendingkerk verstaan word. Dit is wat die eerste hoofstuk van hierdie studie dan probeer doen.

In die studie word verder gevra na die invloede en hermeneutiek wat Boesak benut om sy teologie van profetiese weerstand te ontwikkel en te beliggaam. Watter rol speel aspekte en figure wat met swart teologie, bevrydingsteologie, en Gereformeerde teologie geassosieer word in sy denke? Wat was dus die verskillende invloede wat teologies op Boesak ingewerk het om die teologie van profetiese weerstand te ontwikkel en hoe het dit in sy toesprake, geskrifte en handeling neerslag gevind?

'n Teologie van profetiese weerstand was nie net binne die Sendingkerk beoefen of ervaar nie. Dit het 'n rimpel-effek uitgestuur wat ook in ekumeniese kringe en in die openbare lewe gevoel is. Daar kan tereg gepraat word van 'n wisselwerking tussen gesprekke in kerklike, ekumeniese en openbare kringe. Daarom word ook gevra: Wat was die effek wat Boesak se teologie van profetiese weerstand teweeggebring het, sowel plaaslik as internasionaal, sowel in kerklike en ekumeniese kringe as op die breër openbare lewe?

1.4 Hipotese

Die navorser beskryf sy hipotese soos volg:

Allan Boesak het 'n beduidende rol gespeel om 'n radikale teologiese wending in die Sendingkerk teweeg te bring. Hierin het die manier waarop hy 'n teologie van profetiese weerstand, met wortels in swart teologie, bevrydingsteologie en Gereformeerde teologie, verwoord het 'n sleutelrol gespeel. So 'n teologie van profetiese weerstand het 'n duidelike impak op die teologiese landskap gemaak deur die teologiese onderbou van 'n teologie van apartheid uit te daag, en 'n alternatiewe teologiese visie daar te stel. Dit het daartoe bygedra dat Boesak een van die mees prominente figure in die stryd om bevryding en geregtigheid in Suid-Afrika geword het.

Die verhouding tussen Boesak en die Sendingkerk was oor die jare heen kompleks en wederkerig van aard. Beide het op mekaar geïmpakteer, ingewerk en mekaar gevorm. Die Sendingkerk, as “dogterkerk”, met haar aanvanklike amptelike apatiese ingesteldheid teenoor apartheid, was die klimaat waarin Boesak grootgeword het. Dit het die kader gebied waarin 'n teologie van profetiese weerstand sou ontwikkel. Boesak het 'n beslissende rol gespeel om 'n totale nuwe teologiese klimaat in die Sendingkerk teweeg te bring met sy teologie van profetiese weerstand, of so lui die argument van hierdie studie. Sy insette het 'n groot rol gespeel dat die Sendingkerk haar vir die eerste keer in 1978 teen apartheid uitgespreek het. Hierdie studie poog om aan te toon hoe Boesak se teologie van profetiese weerstand die kerk van 'n teologiese raamwerk en 'n retoriek voorsien het om die ongeregthede van apartheid aan te spreek en uit te daag.

Boesak en die opkoms van die teologie van profetiese weerstand het nie net die teologiese landskap plaaslik geïmpakteer nie, maar selfs ook in wyer ekumenies kringe 'n rol gespeel. Die afkondiging van 'n *status confessionis* en die skorsing van die NG Kerk vanuit die Wêreldbond van Gereformeerde Kerke wys in die rigting van die impak van 'n teologie van profetiese weerstand. Die teologie van profetiese weerstand sou uiteindelik ten nouste geassosieer word met 'n belydenis, die Belydenis van Belhar, en dié belydenis is uiteraard weer ten nouste met die NG Sendingkerk verbind.

1.5 Metodologie

Hierdie studie is 'n kerkhistoriese ondersoek. Binne die breër veld van kerkgeskiedenis val die fokus veral sterk op teologie-geskiedenis, en daarom word daar in die subtitel na 'n teologies-historiese ondersoek verwys.

1.5.1. Teologie en biografie?

Dit moet egter duidelik gemaak word dat hierdie ondersoek nie 'n biografie van Boesak is nie, alhoewel sekere belangrike momente van sy lewe wel ter sprake sal kom. Boesak se teologie en biografie is weliswaar ten nouste met mekaar verweef en kan nie in 'n studie soos hierdie naatloos van mekaar geskei word nie. In sy boek, *Biography as Theology. How life stories can remake today's theology*, beskryf James McClendon hoe die idee van biografie as teologie nuwe perspektiewe in die kontemporêre beoefening van teologie kan meebring. Dit begin by die soeke na die karakter van etiek (“*ethics of character*”). Hy noem dat alhoewel karakter diep gesetel is, dit nie noodwendig rigied en onveranderlik is nie (McClendon 1974:31). Mense se karakter word beïnvloed en gevorm deur die dinge wat hulle sien, hulle manier van dinge doen, deur hulle diepste oortuigings. Dit is alles veranderlik, beweer McClendon (1974:31). Hierdie “etiek van karakter” word op 'n diepgaande wyse beïnvloed deur die gemeenskap waarin die persoon hom/haarself bevind. Gemeenskappe het hulle eie unieke karakter en oortuigings wat mense vorm. Individue se oortuigings word gevorm deur die interaksie met dié van die gemeenskap. Dit is dan veral ook waar van 'n godsdienstige gemeenskap, meen McClendon (1974:32). Dit egter belangrik om in gedagte te hou dat die teologie ten diepste met beliggaamde oortuigings te make het (McClendon 1974:35). Hy noem dat die ondersoek na die oortuigings van 'n godsdienstige gemeenskap (in hierdie geval die Christendom) die beste manier is om teologie te verstaan. Teologie en die etiek van karakter is dus kante van dieselfde munt.

McClendon noem dat daar van tyd tot tyd binne 'n gemeenskap 'n persoon verskyn wat die oortuigings van die gemeenskap op 'n nuwe wyse beliggaam, wat die visie van die gemeenskap in 'n nuwe lig sien (1974:37). Hierdie persone korreger of vergroot dikwels die gemeenskap se morele visie, terwyl dit ook terselfdetyd 'n beter verstaan van die visie binne die gemeenskap aanwakker. Sulke persone mag selfs ander oortuigings binne die gemeenskap aanwakker, onder andere ten opsigte van die verstaan van God, geregtigheid, vrede, en so meer. McClendon noem dat hierdie figure, vanweë hulle aantrekkingskrag, vir die Christelike

historikus as data mag dien. Dit kan hom/haar in staat stel om eerlik oor die spanning tussen wat is en wat deur almal geglo en beleef te word, te reflekteer (McClendon 1974:37).

Deur te erken dat Christelike oortuigings lewende oortuigings is wat vorm gee aan konkrete lewens in konkrete gemeenskappe, lê ons die moontlikheid bloot dat 'n kritiese ondersoek van Christelike oortuigings een is wat begin deur ag te gee op geleefde lewens (McClendon 1974:37). Deur aandag aan sulke prominente figure te skenk, vind ons maniere om ons eie teologie te hervorm en meer relevant vir ons dag te maak. Biografie (op hierdie manier verstaan) sal dan altyd ook teologie wees (McClendon 1974:38). Hierdie opmerkings van McClendon dien as belangrike metodologies raamwerk op die wisselwerking tussen die biografie en teologie van Boesak, binne die kader van sy lewe binne die NG Sendingkerk, aan die orde te stel. Hierdie is dus nie 'n biografiese studie nie, maar die nuwe wisselwerking tussen teologie en biografie word erken en verdiskonteer.

1.5.2. Die “groot denker”-model?

Met hierdie gedagte as agtergrond, kan die metodologiese keuses in terme van posisiekeuse en brongebruik in hierdie studie verder belyn word. In hulle boek, *Church History: An Introduction to Research, Reference Works, and Methods*, hou James Bradley en Richard Muller vier modelle voor aangaande brongebruik vir kerkgeskiedenis, o.a. “*The General/Special Pattern*”; “*The Special Model*”; “*The Great Thinker Model*” en “*The Organic Model*”. Hoewel meerdere van hierdie modelle ter sake in hierdie studie is, is 'n kort opmerking oor “the great thinker model” gepas. Volgens hierdie metode berus betekenis (“meaning”) nie bloot in individue nie (Bradley & Muller 1995:30). Betekenis rus eerder in die materiaal en idees van individue en in dit wat hulle aan ander oorgedra het nadat hulle self verdere betekenis daartoe bygevoeg het. Dit is volgens hierdie metode veral nuttig om die geskiedenis van idees te volg en die wyse waarop daardie idees binne 'n spesifieke periode ontwikkel en verander het. Hierdie model is tog uiters bruikbaar ten spyte van die tekortkominge, want dit bied die historikus 'n weg om te verstaan hoe idees binne 'n bepaalde individu se denkraamwerk saamhang (Bradley & Muller 1995:31). Dit is van uiterste belang dat die historikus hierdie samehang as prioriteit beskou, asook op watter wyse dit in verband staan met die ander denkers en idees binne die konteks van die groter intellektuele ontwikkeling van die periode. Die navorser wil met hierdie studie juis nie die klem en betekenis op Boesak as persoon laat val nie, maar wil eerder fokus op sy denke (en wat dit beïnvloed het en hoe dit 'n invloed uitgeoefen het), in besonder op die samehang van swart

teologie, bevrydingsteologie en Gereformeerde teologie binne dit wat die navorser Boesak se teologie van profetiese weerstand noem. Die navorser baken die periode vir die hooffokus van hierdie studie af tussen 1976 en 1990, maar wil egter nie die werke van Boesak in isolasie bestudeer nie, maar dit juis met sy tydsgenote en ander figure in verband bring. Juis omdat Boesak se teologie van profetiese weerstand 'n bepaalde aanloop het en in samehang van die groter geskiedenis van Suid-Afrika beskou moet word, bied hierdie studie 'n hoofstuk (hoofstuk 2) wat as agtergrond dien, waarsonder Boesak se werke en bydrae nie tot sy reg sal kom nie. Die klem en betekenis val dus vierkantig op Boesak se teologiese werke en bydrae binne 'n bepaalde periode en hoe hy dit vir, en binne, 'n bepaalde konteks verstaan, vernuwe en ook vertolk het.

1.5.3. Brongebruik en historiese hermeneutiek

Hierdie ondersoek is 'n literêre studie en maak dus van literêre bronne gebruik om die navorsing te doen. Bronne word verdeel in primêre en sekondêre bronne. Om tot 'n meer helder en omvattende greep op die lyn van die periode onder die soeklig te kom, is dit belangrik dat die kerkhistorikus so veel as moontlik op die primêre bronne vanuit daardie tyd sal steun, asook op sekondêre bronne wat verder lig op die tydperk en tema kan werp. In sy boek, *Doing Church History*, bied Gordon Heath 'n nuttige definisie en onderskeiding tussen primêre en sekondêre bronne aan. Volgens Heath kom primêre bronne voort uit die periode wat nagevors word en onder die soeklig is (2008:59). Hy berig dat sekondêre bronne op primêre bronne gebaseer is, maar wel op 'n latere tydstop saamgestel is (Heath 2008:59). Oorspronklike bronne word dus as primêre bronne beskou. Sekondêre bronne beskryf die gebeure nadat dit in die oorspronklike primêre bronne verskyn het, en beskryf die geskiedenis vanuit die (primêre) bronne.

Van die mees algemene en teoretiese probleme rondom primêre bronne is dié van die vraag na objektiwiteit. Bronne spreek nie bloot vir hulself nie en moet geïnterpreteer word, en word dan ook op verskillende maniere vertolk. Volgens Heath speel die persoonlikheid en motiewe van die navorser 'n definitiewe rol in die vertolkingsproses van bronne (2008:51). Na sy mening maak die historikus van 'n ander tipe bewysvoering gebruik as van die ander dissiplines en wetenskappe (Heath 2008:51). Die historikus beskik nie oor die wetenskaplike metodes soos wetenskaplikes in laboratoriums nie; die gebeure wat historici bestudeer het alreeds plaasgevind en kan nie weer herhaal word nie. Die oomblik wanneer ons die verlede aan die orde stel, begin die geskiedenis soos sand deur ons vingers glip, want ons beskik nie

meer oor direkte toegang tot die gebeure wat plaasgevind het nie (Bradley & Muller 1995:34). Al wat oorbly is slegs verstrooide brokstukkies van die neerslag van die gebeure (in tekste, herinneringe of artifakte) of die (subjektiewe) getuienis van mense wat by die gebeure betrokke was. Om hierdie rede is suiwer objektiwiteit vir historici egter nie moontlik nie, hoewel die strewe na objektiwiteit deel van die historiese taak bly.

Heath noem verder dat die probleem met primêre bronne drie-ledig is: tyd, hoeveelheid en betroubaarheid (2008:64). Vele primêre bronne is dikwels oud en ver verwyderd van die hede. Dit maak die taak van die historikus uniek en anders as ander wetenskappe wat die objek van hulle studie by hulle het. Ander probleme soos taal, kulturele verskille, politieke verskille en godsdienstige verskille kan die taak van die historikus verder belemmer. Die tweede probleem hou verband met die hoeveelheid bronne wat beskikbaar is. Heath noem dat daar nooit genoeg bronne beskikbaar is om 'n volmaakte beeld van die verlede te vind nie (2008:65). Die probleem met die hoeveelheid is soms dat daar nie genoeg oor die betrokke periode of gebeure van die verlede geskryf is nie. Die derde probleem met primêre bronne is dat dit nie altyd betroubaar is nie. Die historikus kan nie vanselfsprekend inligting as waar beskou bloot omdat dit iewers neergeskryf staan nie (Heath 2008:65). Alle primêre bronne is dus nie betroubare bronne nie. In die lig van die bogenoemde moet alle primêre bronne dus krities benader word. Elke bron moet uitgedaag en geverifieer word, elke feit moet geweeg en aangewend word om tot die beste moontlike gevolgtrekking oor die verlede te kom.

Sekondêre bronne is belangrik vir enige historiese studie (Heath 2008:96). Gebaseer op die primêre bronne en die gevolgtrekkings van ander sekondêre bronne, kan hierdie tipe bronne nuttig wees in die ontleding en verduideliking van die verlede. Sekondêre bronne is ook behulpsaam om die breër beeld vanuit die primêre bronne saam te stel (Heath 2008:69). Soos met primêre bronne, moet inligting wat in sekondêre bronne vervat is, nie outomaties as feitelik aanvaar word nie en moet dit ten alle tye krities benader word (Heath 2008:69). Dit is verder belangrik om verskillende sekondêre bronne met mekaar te vergelyk en die redes vas te stel waarom dit met mekaar verskil of korrespondeer.

'n Verantwoordelike omgang met primêre en sekondêre bronne is dus vir die kerkhistorikus van uiterste belang, met ingenome van die feit dat brongebruik met komplekse interpretasieprosesse saamhang. Robert Vosloo, in sy artikel *Quo Vadis Church History?*, noem dat die vakdissipline van kerkgeskiedenis weliswaar oor die verlede gaan, maar dat die

interpretasie van die verlede kompleks is (2009:54). Die verband tussen die teenwoordige beriggewing van historiese gebeure laat die vraag na die betekenis van “geskiedenis” ontstaan. Die term “geskiedenis” is insigself ‘n dubbelsinnige term, want daar is ten minste twee tipes “geskiedenis” waarmee daar rekening gehou moet word – die gebeure van die verlede en geskrewe kontemporêre weergawes daarvan (Bradley & Muller 1995:33). Geskiedenis kan nie met die verlede gelykgestel word nie. Geskiedenis is ‘n konstruksie (of poging tot rekonstruksie) van die verlede wat in die hede met ‘n sekere visie van die toekoms plaasvind. Die kwessie rondom objektiwiteit bly voortaan ‘n groot uitdaging wanneer daar gepoog word om die verlede te bestudeer. Die realiteit rondom ‘n objektiewe beskouing van die verlede is dat alle historici vanuit hulle eie perspektiewe na die verlede kyk (Vosloo 2009:54). Vosloo noem dat historici se besprekings rondom die verlede, hetsy bewustelik of onbewustelik, deur hulle eie sosiale en teologiese ligging, sowel as hulle toekomsvisies beïnvloed word (2009:55). Dit is inderdaad onvermydelik dat ons ons hedendaagse perspektiewe na die verlede projekteer wanneer daar na die verlede verwys word (Bradley & Muller 1995:33). Wanneer dit gedoen word, het ons met die probleem te make wat Carl Becker die “specious present” noem (Bradley & Muller 1995:33). Uiteindelik eindig ons dan op met slegs ‘n skyn van die verlede in die hede. Die problematiek met die geskiedenis is dat historici nie net eenvoudig die verlede kan afbaken en dit objektief kan bestudeer asof dit ‘n objek onder ‘n mikroskoop is nie, aangesien ons self ‘n produk van daardie verlede is (Bradley & Muller 1995:33).

Daar is dus ‘n komplekse, dubbelsinnige grenslyn tussen ‘n historiese gebeurtenis, ons teenwoordige omstandighede as ‘n produk van die verlede, en ons interpretasie van historiese gebeure. Die grootste problematiek met die verlede is dat die verskillende fragmente van die menslike verlede saam nooit die verlede as ‘n geheel sal kan herproduseer nie.

In sy bespreking van die interpretasie van bronne, volg Vosloo die metodologie van Paul Ricoeur, en spesifiek wat Ricoeur in aansluiting by Michel de Certeau “the historiographical operation” noem (Vosloo 2007:281). Te midde van die wete dat geheue (“memory”) kwesbaar en broos is, is dit al hulpbron wat die historikus tot sy/haar beskikking het om die verlede te interpreteer (2007: 281). Vosloo noem dat historiografie slegs die langer weg deur ons geheue kan neem, omdat ons geheue die baarmoeder van geskiedenis is (2007: 281). Die historiografiese benadering van Ricoeur bestaan uit drie fases wat nie as drie afsonderlike en chronologiese fases gesien moet word nie. Die drie fases moet as metodologiese momente

beskou word wat nou met mekaar verweef is:

The first phase of the historiographical operation ranges from the reports by eyewitnesses to the constituting of archives which aims at establishing documentary proof. Ricoeur refers to this phase as the documentary phase. Next is the explanation/understanding phase. This is the phase that seeks to deal with the complexity of the “because” responds to the “why?” question (“Why did things happen in a certain way?” “Because...”). The third phase, which is termed the representative phase, has to do with written or literary representation that is offered to readers of history (Vosloo 2007: 282).

Vosloo noem dat vir Ricoeur die geskiedenis verklaring of getuienisse (“testimonies”) is (2007: 282). Hierdie verklaring word versamel, bewaar en gekonsulteer in die argief. Soos daar deur die argief beweeg word, word kompeterende verklaring geëvalueer. Vanuit hierdie proses ontstaan daar belangrike vrae m.b.t. die betroubaarheid van die verklaring (2007: 282). Vosloo (2007) skryf in dié verband, met verwysing na Ricoeur:

Hence testimony opens an epistemological process “that departs from declared memory, passes through the archive and documents, and finds its fulfilment in documentary proof” (2007: 282).

Verklaring, volgens Ricoeur, is mondelings en word gehoor, terwyl die argief hoofsaaklik uit geskrewe dokumente bestaan. Dit word gelees en gekonsulteer (2007: 282). Verklaring kan opgeskryf en gestoor word, want die argief is die plek waar die spore van die verlede versamel, bewaar en geklassifiseer word met die oog op die konsultasie deur diegene wat daarop uit is om dokumentêre bewyse te vind (2007: 282). Die historikus betree die argief met bepaalde vrae. Dokumente kan nie “praat” sonder dat iemand aan hulle vrae stel nie (2007: 283). Daar is dus ‘n inter-afhanklike verhouding tussen feite, dokumente en vrae. Hierdie drie vorm die driehoekige basis van historiese kennis (2007: 283). Die verdere onderskeiding tussen feite en historiese gebeure is van kardinale belang in die ondersoek na die verlede. Wat ons feite noem stem nie altyd ooreen met dit wat werklik gebeur het nie, ook nie altyd met die geheue van die ooggetuies nie (2007: 283): “A fact is not the event. Therefore history cannot cut all the lines with declarative memory” (Vosloo 2007: 283).

Die fase van verklaring en verstaan fokus op die tweedeling wat dikwels deur die verduideliking en verstaan van bronne meegebring kan word. Hierdie fase bring 'n nuwe dimensie van die modus van die interafhanklikheid van die gedokumenteerte feite navore (2007: 283). Die bedoelling is nie om 'n duplikaat van die verlede daar te stel nie, maar hierdie fase wil eerder 'n model bewerkstellig om met die verlede om te gaan: “This “modelling” is for Ricoeur the work of the scientific imagination – an action that prevents the domain of history slipping over into that of fiction” (2007: 284).

Die verteenwoordigende fase het op sy beurt te make met die historikus se daarstelling van die verlede in geskrewe form (Vosloo 2007: 284). Hierdie verteenwoordiging van die verlede staan per definisie vir “iets”. Dit is hierdie “iets”, meen Ricoeur, wat die geskiedenis die geleerde erfgenaam van die onthou-proses (“memory”) maak (Vosloo 2007: 284). Die narratiewe aspek speel verder 'n uiters belangrike rol in hierdie proses. In hierdie fase kies die historikus 'n sekere skryfstyl en storielyn en mobiliseer die argumente binne die raamwerk van die narratief. Die skrywer gebruik sekere retoriese middele om die leser van sy/haar argument te oorreed, terwyl die leser sekere houdings aanneem met die ontvangs van die teks:

This intentional aim, the “standing for”, of history is important as it indicates expectation that the historical knowledge constitutes reconstructions of past events. This is the contract between the writer and the reader (Vosloo 2007: 285).

Hierdie drie fases bevestig die geskiedenis se rol in die interpretasie van die verklaarde geheue met die oog op geloofwaardige verteenwoordiging. In hierdie proses dien die geskiedenis ook as 'n tipe teengif teen vergeetagtigheid (Vosloo 2007: 285).

In hierdie studie word gepoog om sensitief te wees vir die feit dat ons bronne interpreteer en die hermeneutiese benadering soos uitgelig deur Vosloo in sy bespreking van Ricoeur word deurgaans in aggeneem. Daar is 'n ander aspek wat deur Vosloo uitgelig word wat eweneens in hierdie studie verdiskonteer word. Vosloo vind aansluiting by Dietrich Bonhoeffer, en spesifiek Bonhoeffer se fragment oor die belangrikheid daarvan om die groot gebeure in die geskiedenis “van onder” te beskou (2009:59). Bonhoeffer skryf:

We have for once learned to see the great events of history from below, from the perspective of the outcast, the suspects, the maltreated, the powerless, the

oppressed, the reviled – in short from the perspective of those who suffer (cf. Vosloo 2009:59).

Volgens Vosloo beskou hierdie benadering, as dit kerkhistories toegepas word, nie die kerk bloot as ‘n hiërargiese en institusioneel-burokratiese instelling nie, maar is die fokus eerder op godsdienstige lewens en die praktyke en gebruike van die gewone gelowiges (2009:59). Hierdie tipe benadering poog om ‘n mense se geskiedenis (“a people’s history”), wat ook as ‘n geskiedenis van onder beskryf word, daar te stel. Hierdie benadering is uiters behulpsaam om daardie aspekte en gebeure wat dikwels uit die verhale van die geskiedenis weggelaat word, te ondervang. Die meerderheid van daardie verhale is onder andere dié van vroue, die sosiaal miskendes, die ekonomiese benadeeldes, en die politieke gemarginaliseerdes. Die projeksie van ‘n “people’s history” van die Christendom verwys ook na die feit dat daar in historiese diskoers ook die geneigdheid is om die magtiges eerder as die gemarginaliseerdes te bevoordeel (Vosloo 2009:60). Vosloo maak ‘n geldige stelling as hy noem dat terwyl dit ook belangrik is om die groot teoloë en ander prominente figure van die verlede te bestudeer, dit egter in gedagte gehou word dat nie veel meer as vyf present van Christene oor die periode van twee millennia binne hierdie groep val nie (2009:60).

Die vrae na ‘n meer gebalanseerde beeld van die geskiedenis en na historiese geregtigheid verlang ‘n groter fokus op die stemloses, die gewone mens op straat wie geen teologiese verhandelinge geskryf het nie, vir wie geen standbeelde tot hulle eer opgerig is nie, wie se name grootliks vir die geskiedenis verlore is. Daar is ook diegene wat deur die konvensionele geskiedenis as moeilikheidmakers, kettere en verloorders beskou word, wie ook aandag moet geniet as die geskiedenis waarlik in berekening gebring wil word. Hierdie tipe geskiedskrywing versterk die stemme wat in die geskiedenis vergete of stilgemaak is (Vosloo 2009:60). Dit is juis van belang omdat ons herinneringe aan die verlede selektief is en ons daarom die verlede op ‘n wyse projekteer wat maklik mense en dinge uitsluit. Sekere stemme word dan op hierdie selektiewe manier van onthou na die kantlyn geskuif, terwyl ander selfs nooit gehoor word nie. Dit is opvallend dat dit juis dikwels die verhale van die wennerse en die sterkes is wat deel word van die “amptelike verhaal” (Vosloo 2009:60). ‘n “People’s history” verskaf aan die historikus toegang tot die bronne om die “amptelike geskiedenis” uit te daag en te dekonstrueer. Hierdie benadering moet tog waak teen ‘n vorm van hersiening (of revisionisme) wat anti-intellektuele en anti-teologiese vooroordele weerspieël (Vosloo 2009:60).

Hoewel hierdie studie as 'n teologies-historiese studie beskryf word, en “groot figure” en teologiese idees sentraal staan, poog die ondersoek om sensitief te wees vir die argument vir 'n “people’s history”. In die verband word die wyse waarop Boesak 'n stem vir die stemlose was deurentyd ingedagte gehou. Sonder die ondersteuning en die mobilisering van die massas en die gewone mense op straat, sou figure soos Boesak nie die gewenste resultate verkry het nie. Deeglik bewus van die feit dat hierdie studie nie per definisie oor die vergete en onbekende helde van die verlede handel nie, wil dit tog poog om erkenning aan diegene te gee. In die inleiding van die derde uitgawe van John de Gruchy se boek, *The Church Struggle in South Africa*, maak Steve de Gruchy 'n uiters belangrike opmerking oor die onbekende helde en heldinne se rol in die kerk se stryd. Daar moet egter ook gesê word dat Boesak nie al persoon was wat teen apartheid gestry het nie; daar is ook groot figure soos Frank Chikane, Desmond Tutu, Beyers Naudé en vele ander wat ook 'n onskatbare bydrae tot die stryd om bevryding gelewer het. Die stryd teen die ongeregtigheid van apartheid het inderdaad op vele vlakke vele verhale. Daar is natuurlik die verhale wat verband hou met wat Steve De Gruchy die ‘meta-narratief’ noem (De Gruchy 2004:xxix). Dis die welbekende verhale van gebeure en prominente figure soos onder andere Boesak. Daar is dan ook dit wat De Gruchy die ‘mikro-narratiewe’ noem (De Gruchy 2004:xxix). Buiten die talle strydslers wat die voorlopers teen apartheid was, was daar ook diegene van wie ons nooit sal hoor of weet nie. Die duisendes wat hulle tot die stryd om bevryding toegewy het deur deel te neem aan verbruikersboikotte, burgerlike ongehoorsaamheid, UDF-programme, ensomeer. Daar was talle mense wie met hulle lewe vir die vryheidstryd betaal het, mense van wie ons nie eens weet nie en wie se name nêrens genoem word nie. Rakende hierdie aspek skryf Steve de Gruchy skryf soos volg:

The Church Struggle is so concerned with the ‘meta-narrative’ of the grand and glorious struggle against apartheid that it cannot possibly do justice to thousands of micro-narratives that make up the story: to the ambiguities of those caught in the middle, the voices of the silent and silenced (such as women and the rural poor), the contribution of the laity – those who really are the ‘church’ – the failures of witness, the incredible sacrifices of ordinary people, the personality clashes, the financial and sexual scandals, the act of compassion and integrity, the textures and sights and sounds that are uppermost in the minds of those who happened ‘to be there’ (De Gruchy 2004:xxix).

1.5.4 Teologiegeskiedenis as kerkgeskiedenis

Soos reeds genoem is hierdie studie ‘n kerkhistoriese studie, maar val die fokus metodologies op ‘n spesifieke faset binne die vakdissipline van kerkgeskiedenis, naamlik die teologiegeskiedenis. Sekere historiese gebeure en biografiese gegewens gaan uiteraard wel ter sprake kom, maar die fokus val hoofsaaklik op die ontstaan, ontwikkeling en effek van Boesak se teologie van profetiese weerstand binne die kader van sy posisie binne die NG Sendingkerk.

Kobus Labuschagne noem dat in die verlede die basiese definisie van kerkgeskiedenis beskryf is as die groei en die ontwikkeling van die kerk in al sy fasette (2008:861). Hy skryf in die verband:

Die meriete van hierdie benadering bly steeds daarin dat gepoog word om ‘n volledige uiteensetting te gee, en in die soeke na volledigheid sal hierdie benadering voortdurend ter sake wees en in aanvraag bly. Maar om aandag te probeer gee aan al die verskillende fasette – insluitende staatkundige, sosiale en ekonomiese invloede, kulturele modes en verwickelinge, geloof- en filosofiese strominge, al die vir die kerk tersaaklike rolspelers, feite en gebeure – het die onderneming van kerkgeskiedenis eenvoudig baie wyd laat loop (2008:861).

Labuschagne maak die argument dat daar, in die poging om die wye dekking van kerkgeskiedenis te probeer dek, gevolglik baie gesê en geskrywe is. Hy noem verder dat daar in hierdie poging om iets oor alles te sê noodwendig min van alles gesê word en ook noodwendig te min van wat belangrik is (2008:861). Deur te min te sê word die gevaar geloop om byvoorbeeld te min te hoor of te sê van die heersende teologiese debatte van ‘n spesifieke periode. Dit kan beteken dat die teologiese debatte van die geskiedenis nie vir ons die betekenis, insig en sin bied wat dit inderdaad behoort te bied nie (2008:861).

Labuschagne pleit daarom vir ‘n omvattende bestudering van kerkgeskiedenis met al sy fasette, insluitend dit wat hy teologiegeskiedenis noem, en teologiegeskiedenis konsentreer op die selfverstaan van Christen intellektueles (2008:862). Tot op hede is die fokus in die ontleding van die geskiedenis van die kerk deur die eeue op die verskillende teologiese debatte van die verskillende periodes. Volgens Labuschagne kan die geskiedenis wat aandag

gee aan die teologiese debatte, kwalik iets anders as teologiegeskiedenis genoem word (2008:862): “Die teologiese debat, of teologiegeskiedenis dan, word telkens opnuut gebore uit die gebeure en die werklikheid in en rondom die kerk” (2008:862).

Labuschagne maak dan die stelling dat die voortdurende wisselwerking tussen die debat en die gebeure nie agterweë gelaat moet word nie. Die teologiese debat verkeer dus in voortdurende dinamiese wisselwerking met itself en die omgewing (2008:862). Die teologiese debat ontstaan dus nie vanuit ‘n lugleemte nie. Die oorheersende aandag in die teologiegeskiedenis handel oor die teologiese debat self, oor dit wat gesê is, op argumente en redenasies, op redes en gevolge in die teologiese denke en navorsing (2008:862). Wat dus teologies in die verskillende periodes van die kerk se geskiedenis gesê word is belangrik en die relevansie van die debat is vir ‘n bepaalde periode, asook vir vandag baie belangrik (2008:862):

Met min te sê van alles was die kerkgeskiedenis in ‘n gerieflike buitestaanderposisie. Met teologiegeskiedenis word die kerkgeskiedenis volledig in die kookpot van die teologiese problematiek en kritiese denke ingewerp. En dan met die verwagting dat die problematiek en kritiese denke sal voortkook met altyd nuwe twispunte, vrae, insigte en met altyd verskillende oortuigings, menings en bevindings (2008:862).

Verder maak Labuschagne die belangrike stelling dat teologiegeskiedenis slegs tot sy reg kan kom wanneer dit oop is om na al die stemme en sienings wat verband hou met die teologiese debat van ‘n bepaalde periode te luister (2008:862). In die geskiedenis van die kerk het ons eintlik nie ‘n verlede tyd of afgehandelde menings nie, omdat die stemme uit die verlede steeds vandag belangrik is in die soeke na die waarheid (2008:883).

Wanneer die studie sal fokus op teologiegeskiedenis van ‘n spesifieke periode en die bydrae van ‘n spesifieke teoloog, wil dit die stemme van die groot teoloë vanuit die verlede laat saam praat. Dit is wat teologiegeskiedenis ‘n belangrike faset van kerkgeskiedenis maak; dit bring ons in ‘n voortgaande gesprek met die verlede en vandag.

Met in aggenome van bogenoemde opmerkings (ook van Labuschagne) word hierdie studie dan ook as ‘n teologiese-historiese ondersoek beskou. Dit bevat dus teologiese en historiese

elemente. Dit wil fokus op die verskillende fasette van die teologie van Boesak, die geskiedenis wat dit beïnvloed het en hoe dit die geskiedenis beïnvloed het. Die studie wil deur die metodiek van teologiegeskiedenis nie net die verskillende argumente van die periode aan die lig bring nie, maar dit wil ook die relevansie van Boesak se teologie vir die bepaalde periode beklemtoon.

1.6 Periodisering en bronne

‘n Belangrike term om mee rekening te hou in ‘n (kerk)historiese studie is periodisering (Heath 2008:69). Hierdie term verwys na die wyse waarop historici ‘n spesifieke periode, beweging of idees probeer verduidelik. Die doel van periodisering is om sin vanuit die verlede te maak. Die voordeel van periodisering is dat dit uiters behulpzaam is om die verskeie patrone binne spesifieke periodes te verstaan. Die gevaar is egter dat dit uit die oog verloor hoe die spesifieke periode deur die voorafgaande periodes gevorm en gestempel is, asook hoe daaropvolgende periodes ons perspektief op die periode beïnvloed (cf. Heath 2008:70).

Die motivering agter die afbakening van die proefskrif, 1976 tot 1990, is dat Boesak na die afhandeling van sy studies in Nederland in 1976 teruggekom het na Suid-Afrika. Daarna het Boesak se invloed merkbaar begin word. Boesak se terugkeer was net na die Soweto-opstande wat in 1976 afgespeel het, wat insigself ‘n belangrike baken in die Suid-Afrikaanse geskiedenis is. Van Boesak se eerste invloedryk openbare optredes was sy reaksie op die Soweto-opstande en die landwye geweld wat gevolg het.

‘n Ander belangrike baken in die Suid-Afrikaanse geskiedenis is 1990. Daardie jaar is bekend vir die toespraak van F.W. de Klerk wat die ontbanning van verskeie organisasie (soos die ANC) en die vrylating van politieke gevangenes aangekondig het. En op 11 Februarie 1990 is Nelson Mandela na 27 jaar van gevangeneskap vrygelaat. Dit is ook die jaar wat die oorgang na ‘n meer demokratiese ingelei het. Dit was ‘n baie brose tyd in die geskiedenis van ons land. ‘n Ander groot motivering agter die afbakening tot 1990 is dat dit ook die jaar was wat Boesak te midde van omstredenheid uit die kerk bedank het. Die jaar 1990 dien dan as ‘n tipe “afsnidatum” ten opsigte van Boesak se teologiese bydrae teen apartheid binne die kader van die NG Sendingkerk.

Gedurende die periode 1976 en 1990 was Boesak hard aan die werk om apartheid op ‘n nie-geweldadige wyse te beveg. Sy vele bydraes gedurende hierdie periode strek van sy invloed op die Sendingkerk se 1978 se sinode, sy optrede in 1982te Ottawa, sy betrokkenheid by die United Democratic Front (UDF) en die daarstel van die Belhar-belydenis, om maar slegs enkele sleutelgebeure te noem. Die tydperk van 1976 tot 1990 was die tyd toe apartheid op sy akutste was en waarin daar ook ‘n nuwe bestel aan die ontwikkel was. Dit was egter ook die tydperk waarin Boesak se rol, beide binne en buite die kerk, die beste merkbaar is. Van sy belangrikste werke gedurende hierdie tydperk is o.a. *Farewell to Innocence, A Social-Ethical Study of Black Theology and Black Power* (1977); *Black and Reformed, Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition* (1984); *Vinger van God, Preke oor Geloof en die Politiek* (1979) en *Walking on Thorns* (1984).

Die bronne wat tydens hierdie studie gebruik sal word is die onderskeie sinodale notules en ander kerkhistoriese bydraes van o.a. Pauw, Loff, Lombard, Gerdener en Adonis. Verdere bronne sal die van Boesak self wees, asook dit wat ander oor hom geskryf het. Ek sal ook van verskeie media-bronne, o.a. koerante, gebruik maak. Die gedagte is om, in soverre moontlik, ‘n geheelbeeld van Boesak se teologiese bydrae en invloed gedurende hierdie tyd te beskryf.

1.7 Struktuur en inhoud

Die struktuur van die studie sien soos volg daaruit: Hierdie eerste hoofstuk bied ‘n algemene oorsig oor die agtergrond, navorsingsvrae, metodologie en struktuur van hierdie studie.

In hoofstuk 2 gee die navorser aandag aan die geskiedenis van die NG Kerk-familie met spesifieke aandag aan die ontwikkeling van segregasie langs die weg van ras in die Kaapkolonie. Dit begin met die kerk se omgang met die “geval Bentura” en die toegang tot die sakramente, binne die kader van die belangrike motief van die vrees aan gelykstelling. Die vrees aan gelykstelling blyk ook uit die bekende sinodale besluit van 1857 oor afsonderlike aanbidding, wat ‘n rol gespeel het om die weg vir die totstandkoming van die onderskeie rasgebaseerde sendingkerke te baan. Binne hierdie konteks het die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk (NGSK) in 1881 ontstaan, gevolg deur ander sendingkerke. Die NG Kerk formuleer in 1935 ‘n amptelike sendingbeleid wat saam met die sinodale dokument *Ras, Volk en Nasie* van 1974 bespreek word om ‘n beeld van die teologie van apartheid te

teken. Boesak se teologiese protes het dan onder meer hierdie teologie van apartheid tot teiken gehad. In die lig daarvan dat hierdie hoofstuk as agtergrond vir die res van die studie dien, belig dit slegs 'n paar belangrike episodes wat vir die doel van hierdie studie van belang is. Dis juis hierdie episodes waarna Boesak self later in sy teologie van profetiese weerstand terug sal verwys. Die ontstuimige gebeure rondom Sharpeville en Cottesloe (1960), asook Soweto (1976), geniet ook aandag, omdat dit belangrike merkers binne die geskiedenis (ook die teologiese geskiedenis) van Suid-Afrika is. Hierdie drie gebeure versinnebeeld die klimaat van die spesifieke periode en belig die wese van apartheid waarteen Boesak sou protesteer. Sharpeville en Soweto dien as die bakens van swart weerstand in die geskiedenis van Suid-Afrika. Dit is uiters belangrik om hierdie gebeure te verdiskonteer as Boesak se rol en die impak van sy teologie wil verreken word.

Hoofstuk 3 bied 'n kort oorsig oor Boesak se kinderjare en watter indruk apartheid op hom as kind gelaat het. Daar word verder gefokus op Boesak se opleiding as predikant en die ervaringe rondom die gebeure van die groepsgebiedewet by sy gemeente te Paarl. Daar word aangedui hoe hierdie ervaringe Boesak tot die ontdekking gelei het dat sy teologiese opleiding hom nie genoegsaam bekwaam het om die kwessies rakende apartheid aan te spreek nie. Verder word daar ook ingegaan op hoe Boesak 'n oorsese studiebeurs bekom het en hoe die intellektuele invloede van o.a. Bonhoeffer, Calvin en Kuyper hom beïnvloed het. Sy ontmoeting met Beyers Naudé en 'n besoek aan die VSA, wat Boesak ingrypend verryk het, kom ook in hierdie hoofstuk aan die orde.

Hoofstuk 4 fokus op die periode vanaf Boesak se terugkeer uit die buiteland in 1976 tot en met die Wêreldbond van Gereformeerde Kerke (WBGK) se algemene vergadering te Ottawa in 1982. In hierdie hoofstuk word daar gekyk na Steve Biko en die opkoms van die swartbewussynsbeweging voor 1978, en dit invloed daarvan op Boesak. Verder word daar na die faktore gekyk wat daartoe bygedra het dat die Sendingkerk haar jarelange stilte aangaande apartheid in 1978 verbreek het, en die rol van die opkoms van 'n teologie van profetiese weerstand (met Boesak aan die spits) in die verband. Belangrike gebeure waarby Boesak in hierdie tyd betrokke was, sluit in die jaarlikse konferensie van die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke (SARK) se oproep tot burgerlike ongehoorsaamheid en Boesak se ope brief aan minister Aalwyn Schlebusch. Hier word ook gefokus op die belangrikheid van ABRECSA en die Belydendekring se ekumeniese bande, asook Boesak se rol in beide organisasies. Hierdie hoofstuk eindig met 'n beskrywing van die gebeure te Ottawa.

Hoofstuk 5 handel oor die periode van 1982 tot 1986, binne die raamwerk van die Sendingkerk se aanvaarding van die Belhar-belydenis, en Boesak se rol binne hierdie konteks en tyd. Hierdie hoofstuk begin met die gevolge van die WBGK se algemene vergadering deur te fokus op die reaksies van die NHK en die NG Kerk oor hulle skorsing uit die ekumeniese liggaam en die afkondiging van 'n *status confessionis*. Die opstel van 'n konsep-belydenis tydens die 1982 sinode van die Sendingkerk, die stigting van die *United Democratic Front* (UDF), en die Kairos-dokument is van die sake wat in hierdie hoofstuk bespreek word. Die klem val ook op die noodtoestande en die gepaardgaande geweld. Die hoofstuk eindig met Boesak se verkiesing as moderator en die amptelike aanvaarding van die Belhar-belydenis. Deurgaans is die fokus op die invloed van hierdie gebeure op Boesak se denke, en hoe hy op sy beurt weer hierdie gebeure geïmpakteer het.

Hoofstuk 6 bied 'n analise vanaf die noodtoestande in 1986 tot die val van apartheid en die begin van die oorgang na 'n demokratiese bedeling in 1990. Dit bied 'n oorsig oor hoe die apartheidsbeleid in die midde-1980s ten alle koste toegepas is en Boesak se nie-geweldadige verzet daarteen. Boesak se internasionale werwing van sanksies, die spanning binne die kerk, en die polemieë rondom die NG Kerk se beleidsdokument *Kerk en Samelwing* (1986) is van die sake wat in hierdie hoofstuk aan die orde kom. Die hoofstuk eindig met Boesak se betrokkenheid in die eenheidsgesprekke binne die NG Kerk-familie en sy ervarings van doodsdreigemente.

Hoofstuk 7 dien as die samevatting van hierdie studie. Die hoofstuk sluit af deur karaktertrekke van Boesak se teologie van profetiese weerstand te identifiseer, en bied 'n aantal slotopmerkings en gevoltrekkinge aan.

HOOFSTUK 2

Die NGSK (Sendingkerk) en die Kleurvraagstuk (1857 - 1978)

2.1 Inleiding

Hierdie tweede hoofstuk dien as 'n breë oriënterende historiese oorsig aangaande die geskiedenis van die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk (NGSK), vanaf 1857 tot 1978. Aangesien die geskiedenis van die Nederduits Gereformeerde Kerk (NGK) en die NGSK baie nou met mekaar verwerf is, sal die fokus dikwels na die NGK skuif. Hier val die fokus op die gebeure wat aanleiding gegee het tot die bekende 1857 besluit, die totstandkoming van die Sendingkerk en die sendingbeleid van die NGK (1935). Daar is alreeds deeglike studies oor die geskiedenis van die NG Sendingkerk gedoen, maar vir die doeleindes van hierdie studie is dit tog belangrik inaggenome die spesifieke vraagstelling en argument van die proefskrif. In hierdie hoofstuk sal naas primêre bronne soos die handeling van sinodes, ook van werke soos Loff se *Bevryding tot Eenwording* (1998), Adonis se *Die Afgebreekte Skeidsmure Weer Opgebou* (1982), en Pauw se *Anti-apartheid theology in the Dutch Reformed Family of Churches* (2007) gebruik gemaak word.

Vir die doeleindes van hierdie studie is dit belangrik om na die geskiedenis en agtergrond van die kerklike en teologiese sisteem te gaan kyk waarteen Boesak gestry het. Dit is belangrik omdat die sisteem van apartheid nie uit die lug geval het nie, maar mettertyd, weens verskillende invloede, oor 'n lang tydperk ontwikkel het. Boesak het ook telkens terugverwys na die impak, ontworteling en onmenswaardiging van slawerny, kolonialisme en apartheid op die lewe van swart mense en in die lewe van die kerk. In hierdie hoofstuk sal spesifiek gefokus word op die rassekwessie soos dit vir die eerste keer op die tafel van die kerk verskyn het en hoe dit uiteindelik in 'n ideologie ontwikkel het wat later deur die kerk teologies gefundeer sou word.

2.2 Elkeen in sy eie taal...

O Barmhartige, goedertierende God en Hemelse Vader. Aangesien dit u Goddelike Majesteit behaag het om ons aan te stel ... hier aan die Cabo de Boa Esperance ...

om besluite te neem ... waardeur die Justisie gehandhaaf sal word, en wat onder hierdie wilde, astrante mense u ware Gereformeerde Christelike leer mettert tyd sal verbrei tot lof en eer van u Heilige Naam ... waartoe ons sonder u genadige hulp nie instaat is nie, so bid ons U derhalwe o, allergenadigste Vader, sodat alle verkeerde gevoelens, misverstande en soortgelyke gebreke van ons geweer mag word en ons harte van alle menslike hartstogte rein mag bly en ons gevoelens van so 'n aard mag wees dat ons besluite mag lei tot grootmaking en eer van u Allerheiligste Naam ... sonder om ag te slaan op eie...voordeel. Dit alles en meer is nodig tot uitvoering van ons diens en tot saligheid van ons siele. Ons bid en begeer dit alles in Naam van u Liewe Seun, ons Heiland en Saligmaker, Jesus Christus ... (Smith 1980:5).

Met hierdie uittreksel uit die gebed van Johan Anthonisz (Jan) van Riebeeck, open Nico Smith sy boek getiteld, *Elkeen in sy eie taal* (Smith 1980:5). Hierdie gebed was deur die Here XVII opgestel en aan Van Riebeeck oorhandig met die oogmerk om gebruik te word by die opening van vergaderings aan die Kaap. Smith noem dat in hierdie gebed alreeds twee pole vermeld word wat die posisie van die kompasnaald bepaal het waarvolgens die koers van die Suid-Afrikaanse geskiedenis sou ontwikkel (1980:5-6). Smith meen dat die handhawing van die reg en die uitbreiding van die Christelike geloof die twee kardinale elemente gevorm het wat die bevolkingspatroon van Suid-Afrika deur die geskiedenis beïnvloed het.

Volgens Smith was die kerstening van die heidene reeds binne die toekomspektief van die kerk wat deur Van Riebeeck vanaf Nederland gebring en hier oorgeplant het (Smith 1980:24). Dit is ook duidelik te sien in die bovermelde gebed. Tog, meen Smith, is daar van sistematies-georganiseerde sendingwerk, met spesifieke betrekking op die kerstening van die heidendom, gedurende die jare van die V.O.C.-bewind aan die Kaap weining sprake (Smith 1980:25). Die Here XVII het eers later hieraan begin aandag skenk deur die indiensneming van geestelike versorgers (predikante en sieketroosters), aan wie ook die kerstening van die heidene as deel van hulle pastorale verpligtinge as amptenare van die Kompanje oorgedra is.

Smith noem dat die uitvoering van die kersteningprogram aan die Kaap onder die V.O.C. hoofsaaklik bestaan het uit die inskakeling van die inboorlinge en slawe by die gereelde godsdiensoefeninge en Christelike onderrig vir amptenare van die Kompanje (1980:26). Dit wil sê dat die V.O.C. se oorspronklike bedoeling was dat die inboorlinge en slawe tesame met

die amptenare van die Kompanje in een gemeente ingeskakel word om een gemeente te vorm. Daar was veral aan die geestelike belange van die slawe in diens van die Kompanje besondere aandag verleen (Smith 1980:26). Reëlins was getref t.o.v. die gereelde bywoning van die godsdiensoefeninge deur alle slawe, jonk en oud, elke aand en twee keer op 'n Sondag. Voorsorg was selfs getref vir die inskakeling van die slawekinders by die skoolonderrig onder leiding van die sieketroosters.

Alhoewel die Kompanje dit aanvanklik bedoel het dat die inboorlinge en slawe saam met die amptenare van die Kompanje hulle godsdienste in een gemeente moet beoefen, was die inboorlinge en slawe nie altyd en oral ontvang nie. Die Kaap de Goeie Hoop het nie altyd sulke “goeie hoop” vir almal ingehou nie. Een so 'n bewys is die verhaal van Bentura, waarna later in meer detail verwys sal word.

2.3 Sendingwerk aan die Kaap en die sinode van 1857

Tydens die sinode van die NGK in 1857 het die kerk besluit dat waar die swakheid van sommige blanke lidmate die botoon voer, daar voorsiening gemaak moet word vir aparte geboue waar die nuwe bekeerlinge vanuit die inheemse en slawe bevolking hulle godsdienste kan beoefen. Dit is egter belangrik om te noem dat die ontstaan van die rassekwessie in Suid-Afrika nie in 1857 ontstaan het nie, maar alreeds wortel geskiet het met Jan van Riebeeck se invoer van slawe vanaf die Oos-Indiese Eilande. Hierdie datum (1857) is egter vir die kerk van groot belang aangesien dit as historiese en simboliese merker dien wat die skeiding binne die kerk op grond van kleur amptelik gelegitimeer het. Die 1857 besluit het egter nie in 'n vakuum ontstaan nie, dus moet ons na die aanloop van hierdie gewigtige besluit gaan kyk. Om die konteks en gevolge van die besluit te verstaan moet ons teruggaan na die 1824 sinode.

Alhoewel die Hollandse setlaars baie godsdienstige oortuigings gehad het, het die NGK vir die eerste 150 jaar geen amptelike sendingwerk aan die Kaap gedoen het nie. In sy boek, *Reguit koers gehou*, bevestig Gerdener dit ook wanneer hy skryf:

Gedurende die eerste honderd jaar na Jan van Riebeeck het die Ned. Geref. Kerk as sodanig geen sendingwerk gedoen nie; amptelik het daardie kerk nog nie opgetree nie. Hier en daar het 'n verbygaande predikant hom tot die lot van die

slawe en Hottentotte aangetrek (Gerdener 1951:14).

Die feit dat die kerk aan die Kaap onder die V.O.C. se heerskappy was en dat die kerk bloot net nie die kapasiteit, beide in menslike en finansiële hulpbronne gehad het nie, is redes wat dikwels hiervoor aangevoer kan word (Van Rooi 2010:14).

In sy boek, *The Equality of Believers*, gee Richard Elphick breedvoerig aandag aan die sendingwerk wat deur die onderskeie sendinggenootskappe aan die Kaap gedoen is, asook die gevolge daarvan. Elphick wys ook op die feit dat daar vir dekades geen amptelike sendingwerk aan die Kaap gedoen was nie (2012:1). Dit was eers met die koms van van die Morawiese sendeling, Georg Schmidt, in 1737 en 'n ander aantal sendelinge sedert die 1790s wat die sendingwerk onder die inheemse bevolking begin posvat het. Die inhoud van die sendelinge se prediking was dat wanneer 'n individu Jesus Christus aanneem, enige persoon van sonde en dood gered kan word. Volgens Elphick was die sendelinge van mening dat 'n persoon se kultuur, ras, status, opvoeding en vorige kennis van die Christendom geen verskil in die lewe hierna gaan maak nie (2012:25). Elphick voer aan dat dit 'n boodskap van gelykstelling in die geestelike sfeer was. Of hierdie boodskap van gelykstelling in sosiale sfeer ook toegepas moes word is 'n vraag wat by Suid-Afrikaners vir die volgende twee eeue sou spook. Elphick maak verder melding van die feit dat die Kaapse hiërargie onder die V.O.C. bewind met die verloop van tyd geleidelik in 'n rigiede rassehiërargie ontwikkel het met wit mense bo en die slawe en Khoisan onder (2012:1). Die blanke setlaars het, vanuit hulle spesifieke verstaan van die Calvinisme, hulle dominante status aan 'n sogenaamde verbondsverhouding met God toegeskryf. Toe daar sedert die 1790s aktief onder die inheemse bevolking met sendingwerk begin is, het baie blanke setlaars gevrees dat die sakrament van die Doop die bekeerde slawe op “gelyke voet” met hulle sal bring (Elphick 2012:1). Die blanke setlaars se werklike vrees was dus vir (maatskaplike) gelykstelling. Dit word ook dikwels as een van die hoofredes aangevoer wat later tot die Groot Trek in 1835 aanleiding sou gee.

In *Religious Beliefs and White Prejudice* verklaar Robert Buis juis waarom die Kaapkolonie later in, wat Elphick 'n rigiede rassehiërargie noem, ontwikkel het. Buis beweer dat daar in sekere Westerse lande 'n “gees van kapitalisme” aanwesig was. Dit is interessant om te let, sê Buis, dat hierdie lande Protestantisme as godsdienst beoefen het (1975:7). Calvinisme, 'n vorm van Protestantisme, verwys na 'n stel godsdienstige idees wat onder Protestante in Europese

lande teen die einde van die 17de eeu aan die opkoms was (Buis 1975:7). Buis wys uit dat die uitverkiesingsleer een van die mees kenmerkende eienskappe van die Calvinisme in die 1920s was, en dat dit juis dit was wat die prominente sinodes (Dortrecht en Westminster) van die 17de eeu as Bybels beklemtoon het. Die uitverkiesingsleer, in sy suiwerste form, wat wys dat daar geen ander wyse is waarop iemand gered kan word behalwe om deur God uitverkies te word nie, is dikwels fel gekritiseer. Die klem val daarop dat geen dominee of kerk 'n individu kon red as hy of sy nie deel van die uitverkose groep uitmaak nie. Buis noem dat dit vir Calviniste gaan om die sekerheid van hulle redding en omdat geloof 'n vae en ontasbare konsep is, het die *certitudo salutis* (versekering van verlossing/redding) 'n belangrike rol begin speel (Buis 1975:7). Hierdie is 'n domineer gedagte van die Calvinisme wat groot gevolge vir Suid-Afrika in die 18de en 19de eeu d.m.v. die Nederlanders en Franse sou inhou. Buis noem dat die term "Christen" later sinoniem met "Europiër" en Calvinisme geword het (Buis 1975:8). Hoewel hierdie gedagtes van Buis nie onaanvegbaar is nie, dui dit wel op die belangrike wyse waarop die Protestantse geloof en die sosio-politieke lewe op mekaar ingespeel het.

Voor 1824 het die kerk aan die Kaap tot die Ring van Amsterdam behoort. Dit het in feite beteken dat alle amptelike besluite deur die "moederkerk" in Holland gemaak is. Die Kaapse kerk het dus oor geen outonomie beskik nie. Dit was ook waarskynlik een van die hoofredes waarom die rassekwessie nooit werklik op 'n akute wyse vroeër in die Kaapse kerk posgevat het nie. Soos reeds aangetoon was die aanvanklike plan van die V.O.C. om die slawe en inboorlinge by bestaande gemeentes te laat inskakel.

Op 2 November 1824 is die eerste sinode van die NGK op Suid-Afrikaanse bodem gehou (Van Rooi 2010:14). Hierdie sinode het nie net verreikende gevolge vir sendingwerk aan die Kaap ingehou nie, maar dit het ook die toon aangedui vir die uiteindelijke ontwikkeling en stigting van aparte sendingkerke en dit wat later die amptelike sendingbeleid van die NGK (1935) sou word. By hierdie sinode is daar besluit dat daar ook 'n amp van die sendeling in die lewe geroep gaan word (Reglementen voor het Bestuur der Nederduitsche Hervormde Kerk in Zuid-Afrika 1824:37). Hierdie amp van sendeling sou voortaan totaal afsonderlik van die van die Leraar wees. Op 14 November 1824 was die eerste sendeling, Leopold Marquard, bevestig (Reglementen voor het Bestuur der Nederduitsche Hervormde Kerk in Zuid-Afrika 1824:37). Die sendeling was daargestel om hom spesifiek op die geestelike versorging van die heidene toe te spits. Die volgende uittreksel uit die notule dien as bevestiging:

De Synode heft vasgestel, dat Zendelingen, Ledematen der Hervormde Kerk zynde voortaan, as zy zulks verlangen, door en wegens de Algemene Kerkvergadering zullen kunnen worden georden, om onder de Gemeenten, door hen uit die Heidenen verzameld, de Heilige Sacramenten te bedienen, onder die bepalingen, welke de Synode dienstig zal oordeelen, des aangaande te maken (Reglementen voor het Bestuur der Nederduitsche Hervormde Kerk in Zuid-Afrika 1824:37).

By die sinode van 1826 was die *Reglement betrekkelijk het ordenen van Zendelingen* opgestel (Acta Synodi 1826:1-5). Hierdie dokument het dit vanuit die staanspoor duidelik gemaak dat die sendelinge slegs die heidene in die gemeente sal bedien en dat die sendelinge slegs jurisdiksie oor die Christelike heidene het. D.w.s. die sendeling was nie toegelaat om enige bedieningspligte in die blanke gedeelte van die gemeente te verrig nie. Die sendeling was dus in diens van die gemeente, maar met spesifieke opdrag om net die bekeerde heidene en niemand anders te bedien nie. Die reglement het dit ook benadruk dat waar 'n sendeling nie aan hierdie opdrag gehoorsaam is nie, sy status onmiddellik getermineer sal word (Acta Synodi 1826:1-5). Hiermee het daar 'n duidelike onderskeid gekom in die bediening van die blanke Christene aan die een kant, en die swart Christene aan die ander. Met hierdie praktyk, volgens Van Rooi, is die toon aangegee nie net vir aparte bediening vir die inboorlinge, slawe en vry slawe van hulle blanke broers en susters nie, maar ook vir die latere stigting van aparte gemeentes (2010:16).

Smit noem dat hierdie skeiding tussen blank en nie-blank nie net 'n ontwikkeling was wat binne die kerk plaasgevind het nie (1980:39); ook op sosiaal-maatskaplike gebied het daar mettertyd 'n proses van vervreemding en skeiding ontwikkel wat meegewerk het om die skeiding op kerklike gebied tussen blank en nie-blank aan die Kaap te ontwikkel en te bevorder. Die verhaal van Bentura sal hierdie punt verder uitlig.

2.4 Die Bentura-kwessie en omstredenheid by die Nagmaal

Die viering van die Heilige Nagmaal was op kritieke momente 'n omstrede aangeleentheid in die geskiedenis van die kerk. Die sakrament wat juis bedoel was om die viering van ons

eenheid te vergestalt, is gebruik om uit te sluit en te verdeel. Boesak sou self in 1982 by die jaarlikse vergadering van die Wêreldbond van Gereformeerde Kerke te Kanada, waar die ander Suid-Afrikaanse Gereformeerde kerke ook teenwoordig was, uit protes homself van die “gebruik” van die Nagmaal weerhou. Boesak se motivering was dat swart en wit Christene in Suid-Afrika verbied was om saam die Heilige Nagmaal te vier, dat ras en menslike bevooroordeelheid nou die deurslaggewende faktor by die tafel van die Here geword het. Dit was egter nie die eerste geleentheid waar daar omstredenheid rondom die Nagmaal ontstaan het nie.

Volgens Loff, in sy artikel *The History of a Heresy*, gaan die rassekwessie terug na die 1829 sinode, waar dit besluit was dat geen segregasie tydens die viering van die Heilige Nagmaal toegelaat sal word nie (De Gruchy en Villia-Vicencio 1983:10). Daar word verneem dat hierdie 1829 besluit selfs in die kerkorde opgeneem is. Ook noem Loff dat die 1829 sinode ‘n bepaalde agtergrond gehad het waarlangs die kwessie op die sinode se tafel beland het.

Vanuit die notule van die sinode van 1829 kom dit na vore dat Ds. J. Spijker ‘n voorstel rakende segregasie by die vergadering ingedien het (Acta Synodi 1829:71-72). Die vraag ontstaan waarom hy so voorstel ingedien het. Ds. Spijker, oorspronklik van Nederland, was Leraar van die Somerset-Wes gemeente vanaf 1823 tot 1849. In 1828 besin die kerkraad van Somerset-Wes oor vrae van lidmate van kleur in die gemeente rakende die Heilige Nagmaal. Vir die eerste maal sedert die stigting van die gemeente in 1819 vertel die kerkraadsnotule van 27 Maart 1828 van ‘n "bastard" wie lidmaat van die gemeente wil word (Hopkins 1969:3-61). Hierop verwys ouderling H. K. De Vos na ‘n werknemer wie ‘n begeerte het om as ‘n lidmaat gedoop en bevestig te word. Aangesien De Vos ‘n goeie verslag oor hierdie persoon gelewer het, het die kerkraad geen besware daarteen gehad om sy versoek toe te staan nie. Daar was van die leraar gevra om aan hom die nodige leiding rakende die belydenisaflegging te verskaf.

Voordat daar van die saak afgestap was, is daar gevra of "sulke persone" toegelaat gaan word om saam met die gebore Christene die Heilige Nagmaal te vier. Die predikant was van mening dat daar geen diskriminasie, veral by die Nagmaal, moet geskied nie en voorgestel dat die gemeente bly moet wees dat mense "soos hy" saam met hulle sy Christelike voorregte kan beoefen (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:11). Daarteenoor het die kerkraad dit aan die predikant duidelik gemaak dat hulle nie ‘n nuwe tendens gaan begin nie, maar eerder die

status quo gaan handhaaf. Die omliggende gemeentes, Stellenbosch en Caledon, het glo alreeds die gebruik gehad om eers aan die blanke lidmate (eers manne en dan vroue) Nagmaal te bedien, waarna die swart lidmate bedien is. Alhoewel Ds. Spijker nie totaal deur die argument van die kerkraad oortuig is nie, het hy tog die wense van die kerkraad gerespekteer en die voorbeeld van Stellenbosch gevolg (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:11).

Loff noem dat daar vanuit die doopregister net na die persoon as 'n "bastaard" verwys word, wat op 20 Oktober 1790 gebore is en op 26 Oktober 1828 gedoop is (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:12). Hy was oorspronklik bekend as Bentura Visser, maar het om 'n onverklaarbare rede verander na Bentura Johannes. N.a.v. die verskil in handskrif en ink, noem Loff, blyk dit dat die "Visser" op 'n latere stadium bygevoeg was. Aangesien die kerkraadsnotule van 1 November 1828 net na hom as Bentura verwys, bly dit nog onverklaarbaar waarom die "Visser" na "Johannes" verander het. Nietemin, by Bentura se doop is die Nagmaal ook gevier en by hierdie geleentheid het Bentura die Nagmaal gelyktydig saam met sy blanke broeders en susters gevier (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:12). Hierop het diaken J. Theunissen die kerkraad op die vergadering van 1 November 1828 daarvan verwittig dat die gemeente uiters ontstig was dat Bentura dit gewaag het om saam met die "gebore Christene" Nagmaal te neem. Dit was duidelik gemaak dat indien so 'n insident weer sou gebeur, die gemeente hulself van die Nagmaal sou weerhou (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:12). Die meerderheid van die lidmate het met Theunissen saamgestem en het daarop aangedring dat die kerkraad se besluit dat daar streng skeiding gehandhaaf sal word, nagekom word. Hierop het Ds. Spijker die vergadering meegedeel dat so 'n houding nie 'n Christelike een is nie en dat hy nie hierdie besluit persoonlik aan Bentura gaan oordra nie, omdat dit teen die grein van sy geloofsoortuigings indruis. Ds. Spijker het hier volstrek geweier om met Bentura oor die kerkraadsbesluit te gaan gesels en het daarom die kwessie na die ouderlinge verwys.

By die volgende Nagmaal het Bentura by Ds. Spijker ondersoek oor hierdie saak ingestel en dit duidelik gemaak dat indien hy afsonderlik Nagmaal moes vier, hy liever totaal daarvan sou afsien. Spijker het H. K. De Vos, 'n ouderling en Bentura se eienaar, na sy mening gevra en daar was ooreengestem dat Bentura tog aan die Nagmaal op dieselfde tyd as die blankes kan deelneem (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:12). Daar is gehoop dat die feit dat Bentura voor die gemeente gedoop is dalk gevoelens teenoor hom sal verander, maar tevergeefs. Daar is nogsteeds aangedring dat Bentura apart Nagmaal moet vier.

Ds. Spijker het groot kritiek vanweë sy opvattinge oor Bentura by die kerkraadsvergadering van 22 Desember 1828 ontvang. By hierdie vergadering het 'n sekere ouderling, Wouter de Vos, genoem dat Bentura homself aan prostitusie skuldig maak, aangesien hy nie met die vrou met wie hy saamwoon en wie sy kinders in die lewe gebring het, getroud is nie en hy daarom van die Nagmaal moes wegbly (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:12). Ds. Spijker het hierop geantwoord dat indien dit so is dat Bentura homself aan prostitusie skuldig maak, hy homself liever van die Nagmaalstafel moet weerhou. Loff noem dat dit tog vreemd is dat hierdie besware nêrens voorheen tydens Bentura se aansoek om belydenisklas of doop geopper was nie. Intendeel, daar was geen besware teen hom ingebring nie en dit was wyd bekend dat hy en sy "vrou" 'n goeie lewe saam lei (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:12). De Vos het sy argument op Lukas 17: 7 - 8 geskoei, waaruit hy afgelei het dat vanweë Bentura se afkoms en ondersgeskikte status, daar 'n onderskeid tussen hom en ander gemaak word. De Vos was van mening dat diskriminasie Bentura geen leed sou aandoen nie, aangesien die Verlosser self daarvan praat (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:13). Hierop het Ds. Spijker geantwoord dat die gewone maaltyd in Lukas 17 nie met die Nagmaal verwar moet word nie, omdat die Nagmaal 'n geestelike maaltyd is.

Verder noem De Vos die voorbeeld van 1 Korintiërs 8:13, waar Paulus noem dat as die eet van vleis jou broer sal laat struikel, jy dit dan liever nooit weer moet eet nie. Sy argument was dat as Bentura se teenwoordigheid soveel teenkanting by die gemeente ontlok, dit dan vir hom beter sou wees om homself dan totaal van die Nagmaal te weerhou sodat hy sodoende nie 'n struikelblok vir die ander sal wees nie. In die lig hiervan sou Bentura deur die kerkraad beveel word om geheel en al van die Nagmaal weg te bly of dit apart te vier (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:13). Ds. Spijker was van die opinie dat die gemeente op 'n meer kalm wyse oor die saak moes gepraat het en dat hulle meer bedag op die gevolge van hulle aksies moes gewees het. Hy het ook daarop gewys dat dit gevaarlik is om wat Paulus oor vleis gesê het, van toepassing op Bentura te maak.

Ds. Spijker moes heelwat vure aangaande Bentura en sy deelname aan die Nagmaal doodslaan. Hy het egter by sy standpunt gebly dat dit nie Christelik is om teen Bentura te a.g.v. sy afkoms te diskrimineer nie. Hier vind ons alreeds in die vorm van Ds. Spijker se verzet teen sy kerkraad en gemeente om teen Bentura te diskrimineer, 'n vroeë stem van protes en kritiek. Ds. Spijker was onwrikbaar in sy benadering tot die situasie en het die

kwessie na die volgende Ringsvergadering verwys.

Die Ring van Kaapstad, tot wie die gemeente Somerset Wes behoort het, het op 29 April 1829 in Malmesbury vergader, waar die besprekingspunt van Somerset Wes onder bespreking was. Die vraag was of "mense van kleur" tesame met met gebore Christene mag Nagmaal vier. Daar is ook gevra of dit verpligtend vir "Hottentotte, Bastaards, Vryswartes en slawe" was om die Nagmaal apart te vier (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:15). Volgens Loff laat die notule van die vergadering ons nie toe om te weet of hierdie vraag op enige wyse bespreek is nie (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:15). Wat ons wel weet is dat dit aanbeveel is, dat n.a.v. die Bybel en die gees van die Christendom, die kerk geforseer was om geen uitsonderings aangaande hierdie saak te maak nie en dat almal die Nagmaal saam moet gebruik. Ds. Spijker het hierop gevra hoe daar te werke moet gaan met lidmate wat hierdie reël verontagsaam en die antwoord was: "met die wet" (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:16). Dus het die Ring haar oor hierdie aangeleentheid uitgespreek.

Voor die sinode van 1829 is Ds. Spijker beroep vanaf Somerset Wes na die gemeente van Zwartland, waar nog ernstige vooroordele sy kop uitgesteek het. Loff voer aan dat hierdie vooroordele 'n groot rol in Spijker se voorstel gespeel het wat hy na die sinode gestuur het (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:16). Spijker het sy voorstel by die siviele departement van kerksake ingedien, waar dit blykbaar nie na wense geredigeer is nie, tot so 'n mate dat dit die indruk geskep het dat Spijker teen gesamentlike Nagmaalsviering was, waarvoor hy ernstige kritiek vanaf die Kommissaris-politiek ontvang het. In daardie dae moes elke kerklike vergadering deur die Kommissaris-politiek bygewoon word. Die staat het vir homself die reg voorgehou om hom by kerklike sake in te meng, daarom moes elke kerklike besluit eers deur qdie staat goedgekeur word alvorens dit uitgevoer kan word. Op sy beurt dus, het die Kommissaris-politiek 'n debat oor die kwessie van aparte Nagmaalsviering vermy en geoordeel dat daar geen diskriminasie by die Nagmaal moet wees nie (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:16). Dit was die Kommissaris-politiek se taak om daarvoor te sorg dat die kerk haarself net met kerklike sake besig hou en het die reg gehad om besluite te veto, soos in die bovermelde geval.

Loff noem hierop dat dit nodig is om te let daarop dat die sinode nie haar ten gunste van gesamentlike Nagmaalsvieringe uitgespreek het nie (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:17). Die sinode was eenvoudig daarvan weerhou om sy sin te kry vanweë die Kommissaris-

politiek. Afgevaardigdes van die gemeentes van Stellenbosch, Caledon en Somerset Wes, wie nou ook aparte Nagmaal vir Bentura begin vier het, is daarvan weerhou om hulle sieninge uit te spreek, a.g.v. die Kommisaris-politiek se oordeel dat rasse-diskriminasie geen plek in die kerk het nie.

Die vraag kan terugskouend gevra word, watter rol Ordinansie 50 van 1828 tydens die Ring-en sinodesitting gespeel het? Ordinansie 50 het in Julie 1828 'n amptelike wet geword en daarop gewys dat almal voor die wet gelyk is. Loff noem dat alhoewel daar nêrens eksplisiet na Ordinansie 50 verwys word nie, dit tog 'n rol gespeel het, want sou die kerk diskriminasie by die Nagmaal op grond van kleur toegelaat het, dit in direkte kontras met hierdie Ordinansie sou gewees het (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:17). So dit is belangrik om te onthou dat die sinode nie werklik 'n besluit gemaak het nie, maar deur die Kommisaris-politiek voorgestaan is. Dat die sinode van 1829 nie daarin geslaag het om die rasseproblematiek behoorlik aan te spreek nie, kom navore in vele kerkraadsnotules waarin leraars Kerkrade aanmoedig om geen besware teen gesamentlike Nagmaalviering te opper nie. 'n Voorbeeld hiervan is die geval van Ds. Edgar in 1843, waar hy sy kerkraad probeer oorreed om gesamentlik Nagmaal te vier. Dit is heel toevallig dat 1843 ook die jaar is waarin Ordinansie 7 aanvaar was, wat meebring het dat die kerk nou vry van enige inmenging van die staat is. Hierdie rassevraagstuk sal wel weer sy opwagting by die sinode van 1857 maak.

2.5 Die aanloop tot die 1857 besluit

Die aanloop tot die 1857 sinode, met sy bekende "swakheid van sommige" besluit, het met gebeure in die gemeente van Stockenström saamgehang. In sy boek, *Afgebreekte skeidsmure weer opgebou*, dui Adonis daarop dat die verhouding tussen Kleurling- en blanke Christene in die Stockenströmgemeente 'n rol in die besluit van die Sinode van 1857 gespeel het. Om dan tot 'n beter verstaan van die 1857 besluit te kom, moet daar eers op die geskiedenis van hierdie gemeente ingegaan word.

Op versoek van die Kommissaris-generaal Andries Stockenström het die Kaapse regering 'n grootgebied aan die Katrivier in Oos-Kaapland aan die Kleurlinge afgestaan. Adonis voer aan dat hierdie "Kleurlingreservaat" 'n politieke funksie moes verrig, naamlik om as 'n bufferstrook tussen die blanke koloniste en die Xhosas te dien (1982:54). In 1831 erken die

NGK se Ring van Graaf-Reinet W. R. Thompson, 'n Skotse sendeling, as predikant van die Katriviergemeente en tydens die Sinode van 1834 is hierdie besluit van die Ring van Graaf-Reinet goedgekeur (Pauw 2007:73). In 1848 het die gemeente se naam verander na Stockenström.

Mettertyd het heelwat blanke families hulself in die Katrivier gevestig en eredienste by die Stockenströmgemeente begin bywoon. In 1855 skryf 'n groep van 45 blanke lidmate 'n brief aan die kerkraad om die volgende te versoek: (1) Dat aparte Nagmaaldienste vir die blanke lidmate gehou word; en (2) dat blanke kerkraadslede aangwys word om hulle te bedien (Pauw 2007:73). Die kerkraad het hierdie versoek van die hand gewys. 'n Tweede versoek het gelui dat die blanke lidmate met die Heilige Nagmaal bedien word, na die res van die gemeente bedien is, maar deur blanke kerkraadslede. Hierdie blanke groep het hulself beroep op Romeine 14. Die kerkraad het die versoek goedgekeur dat blanke kerkraadslede gekies mag word, maar nie om apart Nagmaal te vier nie.

Die saak is in 1855 na die Ring verwys en die Ring het die gemeente geadviseer dat ter wille van die rasse-vooroordele van die blanke lidmate, die Nagmaal apart bedien moet word (Adonis 1982:54). Hierdie besluit van die Ring het groot opskudding veroorsaak en is na die Sinode van 1857 verwys, waar Ds. Shand die volgende vraag gestel het:

Of het de goedkeuring der Sinode wegdraagt, dat in de gemeenten der Nederduitsch Gereformeerde Kerk, waar men dit begeerd, de gekleurden in een afzonderlijke gebouw, echter onder het bestier en opzicht van den kerkeraad, alle voorregten der christelijke Godsdienst afzonderlijk genieten zullen (Acta Synodi NGK 1857:168).

Volgens Loff blyk dit dat daar vanuit die besprekinge twee uiteenlopende perspektiewe op hierdie saak aan die lig gekom het (1998:91). Enersyds is daar gewys op die noodsaaklikheid "dat dit vooroordeel wordt bestreden". Andersyds is 'n "voorsigtig beleid" oor die aangeleentheid bepleit (Loff 1998:91). Voordat die vergadering tot die volgende dag verdaag het, het die predikante van Kaapstad, Swellendam, Middelburg en Calvinia elkeen 'n spreekbeurt gehad. Die inhoud van die vier persone se toesprake is egter onbekend, dus, noem Loff, dat dit hulpsaam is om rekening te hou dat daar toe al in hulle onderskeie gemeentes alreeds aparte aanbidding plaasgevind het (1998:91-92). Volgens *Ons Kerk. Gemeentebled*

van die Nederduitse Gereformeerde Kerk op die Kaapse Skiereiland, het die Groote Kerk in Distrik Ses 'n wykskerk vir sy gekleurde lidmate gehad het. Swellendam het alreeds sedert 1838 'n aparte gebou met die oog op aparte aanbidding in gebruik gehad (Alheit 1948:182). Op Middelburg het die sendeling John Bennie alreeds teen 1855 'n sendinggemeente "in verband met die NG Kerk" gestig (Dreyer 1927:45). Op Calvinia het dieselfde gebeure van aparte aanbidding hom afgespeel.

Na die bespreking van die bogenoemde saak het die Sinode op die voorstel van Andrew Murray van Graaf-Reinet die volgende besluit met 'n groot meerderheid geneem:

De Synode beschouwt het wenschlijk en schriftmatig, dat onze ledematen uit de Heidenen, in onze bestaande gemeenten opgenomen en ingelijfd worden, overal waar sulks gescheiden kan; maar waar deze maatregel, ten gevolge van de zwakheid van sommigen, de bevordering van deze zaak van Christus onder de Heidenen, in de weg zoude staan, de gemeente uit de Heidenen opgericht, of nog op te rigten, hare Christelijke voorregten in een afzonderlijke gebouw of gesticht genieten zal (Acta Synodi NGK 1857:168).

Die sinodale besluit van 1857 het nie net die vorming van kleurbepaalde gemeentes gesanksioneer nie, maar het ook die weg gebaan vir die uiteindelijke vestiging van 'n afsonderlike kerk.

Loff noem dat die NGK sinode van 1857 probeer het om twee uiteenlopende standpunte aangaande die kwessie van lidmate uit die heidedom in die kerk te handhaaf (1998:98). Waar moontlik moes hulle dus "in onze bestaande gemeenten opgenomen en ingelijfd worden". Indien die "zwakheid van sommigen" dit egter sou verhinder, moes "de gemeenten uit die Heidenen opgericht of nog op te rigten hun Christelijke voorregten in een afzonderlijk gebouw of gesticht genieten" (Loff 1998:98). Die vraagstuk waarmee die sinode dus gekonfronteer is, was die hantering van die spanning rondom die kwessie van die Christelike gemeenskap uit die "heidendom". Al is dit afgemaak dat hierdie kleurvooroordeel by slegs 'n gedeelte van die kerk aanwesig was en dit ook saggens die *swakheid* genoem word, was dit tog baie sterk. Vosloo noem dat die besluit van 1857 die deur oopgemaak het vir aparte aanbidding deur toegewings die "swakkes" te maak (Vosloo 2012:485). Met die verloop van tyd het hierdie toegewing die weg gebaan vir 'n situasie waar die uitsondering die norm

geword het. Om dus die kleurvooordeel te akkommodeer, moes gekleurde bekeerlinge vanuit die heidendom tot aparte gemeentes gevorm word wat in afsonderlik geboue afgeskei moet word. Loff noem dat die besluit as "'n tussentydse reëling" bedoel was (1998:98). Volgens Adonis is dit duidelik dat hierdie besluit van die sinode 'n tweeledige kompromisvoorstel was en dat die tweede deel van die besluit bedoel is om tydelik van aard te wees en dat die Sinode haar terdeë deur die rasse-vooordeel van sommige van haar blankelidmate laat lei het (1982:56). Loff deel Adonis se sentiment (1998:98). Vosloo gesels langs dieselfde lyne deur te sê dat dit wat as 'n tydelike maatreël bedoel was, die status quo geword het (Vosloo 2012:485).

Hierdie besluit is deur die verloop van die geskiedenis verskillend geïnterpreteer. Loff noem dat T. N. Hanekom dit op sy beurt die 1857 besluit gesien het "as die vrugbare gedagte wat slegs 24 jaar later tot die stigting van *eene afzonderlijke Nederduitsche Gereformeerde Zendingkerk* gelei het (1998:98). Vele het hierdie seining van Hanekom ondersteun en gedeel. Adonis noem dat G. B. A. Gerdener in sy boek, *Reguit koers gehou*, van mening is dat die NGK hom in 1857 amptelik op die standpunt van aparte kerke vir swart en blanke lidmate gestel het (1982:56). In die lig hiervan verklaar Gerdener dat die Kleurlinge outomaties die blanke gemeentes verlaat het en hulle eie gemeentes gebou wat in 1881 uitgeloop het op die stigting van 'n selfstandige sendingkerk. Hierop noem Adonis dat 'n jong Hollandse predikant, P. D. M. Huet, wat in Natal werksaam was, hom sterk teen die sinode besluit uitgespreek het. In 'n geskrif getiteld *Eene Kudde en eene Herder, verhandeling over de toebrenging van Heidenen tot de Christelijke kerkgemeenskap*, spreek hy hom uit teen die aparte behandeling van swart en blanke Christene. Huet skryf "eene Ziel is eene Ziel. Voor God en voor zijne dienstknechten heft de eene niet de geringste waarde boven de andere". Gerdener beskou Huet se standpunte as "afwykend".

Adonis se siening van N. J. Smith se mening oor die sinode besluit is wel interessant (Adonis 1982:57). Volgens Adonis het hierdie gevoel vir afsonderlikheid by die meeste blanke lidmate nie uit 'n onchristelike gesindheid voortgespruit nie. Smith verwys in die besonder na H. J. Hofmeyer en W. Murray se bydraes om aan te toon dat die afkeer van fisiese kontak wat blankes teenoor Kleurlinge gehad het in die Kaapse samelewing van hierdie tyd hom ook in die kerk laat geld het. Adonis noem dat dit vir Smith 'n vanselfsprekende saak was (1982:57). Nagelang die getalle in Kleurlinglidmate toegeneem het, so ook die gevoel vir afsonderlikheid tussen swart en blank, meen Smit (Adonis 1982:57). Die NGK het, volgens Smith, met

hierdie besluit 'n gebruik wat toe al lank bestaan, amptelik bevestig (Adonis 1982:57). Volgens Adonis is Gerdener eens met Smith dat die sinode met hierdie besluit 'n bepaalde gebruik in die kerk offisieel bevestig het. N.a.v. Adonis se verstaan van Smith, blyk dit dat gedwonge gesamentlike kerklike byeenkomste vir blank en nie-blank alleen tot skade vir die saak van Christus sou dien (Adonis 1982:58). Of die 1857 besluit as "'n tussentydse reëling" of 'n "vrugbare gedagte" bedoel is, die 1857 besluit hou ten diepste verband met 'n proses waarin die velkleur van lidmate die deurslaggewende faktor was.

Na afloop van die 1857 sinode is hierdie besluit as die norm gesien en die oprigting van aparte geboue waarin gekleurde lidmate apart moes aanbid, het soos paddastoele opgeskiet. Van die eerste gemeentes wat hierdie besluit geïmplimenteer het, was Ceres. Die begeerte vir 'n afsonderlike aanbiddingsplek vir gekleurde lidmate is alreeds in 1865 deur Ds. de Vos aangespreek (NG Kerkraadsnotule Ceres 1856:12). Op 25 Maart 1885 is daar uiteindelik uiting aan hierdie besluit gegee en op 8 September van daardie jaar is die hoeksteen van die "Godsdienstig Gesticht tot dienst der Gekleurden" gelê (Loff 1998:101). Dieselfde weg is deur die gemeentes van Swartland, Swellendam, Beaufort-Wes, Victoria-Wes en Paarl gevolg (Loff 1998:103-105).

Pauw noem dat daar teen die middel van die negentiende eeu twee modelle van sendingkerke binne die NGK was (2007:71). Aan die een kant was daar die sendingkerke of *gestichte* wat deur die plaaslike NGK gemeentes gestig is waar Kleurlinge kon aanbid. Hierdie *gestichte* het onder die beheer van die plaaslike NGK gemeente geresorteer. Gedurende die eerste helfte van die negentiende eeu was dit die gebruik in die NG gemeentes in Stellenbosch, Paarl, Kaapstad, Riversdal en Calvinia dat aparte sitplekke vir "gekleurdes" voorsien is. By die Stellenbosch gemeente moes slawe en vry swart mense langs die ouderlingbanke op die grond sit (Loff 1998:81).

Aan die anderkant was daar die sendingkerke wat deur sendinggenootskappe gestig is en wat onder die *Sinodale Sendingkommissie* van die NGK behoort het. Adonis noem dat die Suid-Afrikaanse Sendinggenootskap (SASG) alreeds in 1824 'n eie kerkgebou vir swart Christene vir aparte aanbidding in Stellenbosch opgerig het (1982:52). Hierdie sendingkerke was nie direk met die plaaslike NGK gemeente verbind nie.

Vroeg in 1880 skryf J. C. Pauw, 'n sendeling op Wellington, 'n uiters belangrike brief aan die

NGK se amptelike tydskrif. Onder die opskrif *De Zending: De Toekomst Onze Zendinggemeenten*, bespreek hy die "algeheel gemis aan kerkelike organisasie in ons Zendingwerk, waaronder en de arbeider, en het werk lijdt" (Loff 1998:117). In hierdie brief argumenteer Pauw dat dit vir hom problematies is dat daar geen kerkverband bestaan nie. Hy tref in 'n interessante vergelyking tussen die sendeling en die predikant. Terwyl die sendeling self moet sien "hoe hij klaar komt", kon die predikant hom tot die ring of sinode wend. Volgens Loff gaan Pauw selfs verder. Pauw noem dat die sendinggemeente verkeer in 'n erger posisie as die sendeling (Loff 1998:117). Hy sien dit as 'n namaaksel van die blanke gemeente. "Er moet eene kerkorde zijn waarnaar en waardoor die gemeenten bestuurd worden." In die lig hiervan bied Pauw sy oplossing; "die gemeenten moeten tot eene kerk gevormd of bij de kerk ingelijfd worden" (Loff 1998:117). Die gedagte van inlywing van die sendinggemeentes by die NGK is deur die redakteur van die kerkblad van die hand gewys, omdat die NGK op daardie stadium nog nie daarvoor "ryp" was nie. Hy stel egter die amptelike samekomste van die sendeling in die vooruitsig. Hierdie samekomste, volgens Loff, sal voortaan "conferenties" genoem waaruit voorstelle vir 'n oprigting van 'n kerk vir die inboorlinge gemaak kan word (1998:117-118).

Die gedagte om die sendinggemeentes in 'n afsonderlike kerkverband te verenig het amptelik op die 1880 sinode ter tafel gekom. Dr. Servaas Hofmeyr, destydse predikant van Montagu, het die volgende beskrywingspunt by die 1880 sinode ingedien:

De Synode overwege de wenschelijkheid om de Zendinggemeenten onze kerk
lanzamerhand tot een lichaam te organiseren, en nemen daartoe de vereischte
maatregelen (Acta Synodi 1880:10).

Hierdie beskrywingspunt is na die Sendingkommissie vir advies verwys wat dit in sy verslag met die konferensie van sendelinge in verband gebring het (Loff 1998:119). Met verloop van tyd was die Nederduitse Gereformeerde Zendingkerk op 5 Oktober 1881 in Wellington gestig met die volgende verteenwoordigers van vier gemeentes, naamlik:

Wellington: Eerwaarde Jacob Cornelis Pauw en Ouderling Jan Julie

Wynberg: Eerwaarde Dirk Jan Hendrik Ruytenbeeck en Ouderling Andries

Overmeyer

George: Eerwaarde Johann Kretzen

Zuurbraak: Eerwaarde Johannes Petrus Rossouw (Loff 1998:125).

Die vergadering op 5 Oktober 1881 was dus die formalisering van afsonderlike dienste wat tot afsonderlike kerkgeboue en afsonderlike gemeentes gelei het. Dit het verreikende gevolge vir die NG Kerk-familie gehad, selfs tot vandag. Terugskouend, is dit nou duidelik dat hierdie besluit vir 'n lang tyd 'n bepalende invloed op die lidmate van die NGK gehad het. Dit kom veral sterk na vore in die dokument *Ras, volk en nasie en volkeverhoudinge in die lig van die Skrif* wat in 1974 uitgegee is. In hierdie dokument word die Bybels-teologiese fundering van die apartheidsbeleid en die bestaan van rasgeskeide kerke gelegitimeer. Op hierdie grondslag is daar met die verloop van tyd NG Kerke vir Kleurlinge (NGSK) in 1881, swart Christene (NGK in Afrika) in 1910, 1932, 1951, 1952 en Indiërs (Reformed Church in Africa) in 1965 gestig.

Sowel die 1857-besluit en die ontstaangeskiedenis van die Sendingkerk sou in Boesak se denke en optrede as simboliese merker funksioneer in sy betrokkenheid by die kerkstryd teen apartheid en daarna. Die besluit van 1857 en die ontstaangeskiedenis van die Sendingkerk het beslis 'n invloed op Boesak se teologiese denke en verstaan van geregtigheid gehad. Tydens die Nagmaalviering by die Wêreldbond van Gereformeerde Kerke in Ottawa in 1982, het 'n groep afgevaardigdes uit protes hulself van die Nagmaaltafel weerhou. Boesak was een van hulle. In sy reaksie motiveer Boesak hul optrede n.a.v die 1857-besluit wat ruimte skep vir aparte aanbidding. Die gebeurtenis sal later in breë bespreek word. Dit is ook interessant om daarop te let dat toe die Wes- en Suid-Kaaplandse sinode vand die NGK in 2007 op 'n simboliese wyse die besluit van 1857 "herroep" het, was Boesak (as moderator van die Wes-Kaapse streeksinode van die VGK) die persoon wat op hierdie besluit namens die VGK geantwoord het. By die geleentheid het Boesak ondermeer gesê:

[Hierdie besluit] is die herstel en herbevestiging van die onaantasbaarheid van die sakramente, die verbondenheid aan Christus en aan mekaar deur die Doop en die Nagmaal, sodat ons saam met Johannes Calvyn bid dat die sakrament so in ons harte gegraveer sal word dat ons weet "dat Christus slegs een liggaam is, waarvan Hy ons almal deelnemers maak, sodat nie een van die broers (en susters) seergemaak, verag, verwerp, misbruik of op enige manier ook al deur ons aanstoot gegee kan word sonder dat ons terselfdetyd Christus seermaak, verag, verwerp, of misbruik deur die kwaad wat ons doen...dat ons Christus nie

life kan hê sonder om Hom in die broers en susters lief te hê...want hulle is lede van ons liggaam...

Hierdie besluit is die geheiligde vernuwing van die *memoria Christi*. Van nou af sal die Nagmaal ons nooit meer herinner aan die “swakheid van sommige” nie, maar slegs aan die oneindige genade van God in Jesus Christus en die krag van daardie genade wat vir ons genoeg is...Die besluit van 1857 was die teken van die eksklusiwiteit menslike swakheid; die besluit van 2007 is die teken van die inklusiwiteit van God se omhelsing (*Handelinge van die Vyf en veertigste vergadering van die Sinode van die Ned Geref Kerk in Suid-Afrika (Wes-en Suid-Kaapland)*, 15-19 Oktober 2007, 115).

Wat die stigtingsgeskiedenis van die Sendingkerk betref, het die eeufesvieringe wat vir 1981 beplan vir omstredenheid gesorg, aangesien daar tweespalk binne die Sendingkerk hieroor bestaan het. Hierdie tweespalk was dan ook duidelik sigbaar met die Sendingkerk se eeufesvieringe in Oktober 1981. Die jeug, die meer radikale leierskap van die kerk, saam met Boesak, en vele gewone lidmate het hewig teen die eeufesvieringe beswaar gemaak (Serfontein 1982:123). Die rede hiervoor was dat 5 Oktober 1881 as die datum gesien is wat die eerste van die drie Kleurlinggemeentes uit die wit kerk gebreek het om ‘n aparte kerk te stig. Dus was die datum as een van die beginpunte van geformaliseerde apartheid in Suid-Afrika beskou. Baie het gevoel dat hulle weier om die geboorte van apartheid te vier en as hulle die honderdjarige bestaan van die Sendingkerk moet vier, hulle dit op ‘n ander manier gaan doen en in betreuring eerder as vreugde (Serfontein 1982:123). Die moderatuur was vasbeslote om met hulle eie vieringe voort te gaan. Op hulle beurt neem die moderatuur besluit om die staatspresident, Mnr. Marias Viljoen, te nooi om die eeufesvieringe by die Goodwood skougronde te kom toespreek (Serfontein 1982:123). Nodeloos om te sê dat dit groot reaksie tot gevolg gehad het. President Viljoen is gesien as die simbool van die apartheidsregering en verdrukking (Serfontein 1982:123). Die boikot van die eeufesvieringe deur die meeste gemeentes was uiters suksesvol. Serfontein noem dat daar geen liggaam was wat dit gereël het nie of ‘n amptelike besluit daaroor geneem het nie, maar dat dit ‘n spontane ignorering was om weerstand teen apartheid in kerk en staat te demonstreer (1982:123). By die openingsaand was daar slegs ongeveer 700 mense teenwoordig. Wanneer president Viljoen die volgende aand die skare toespreek het, was daar skaars 500 mense (Serfontein 1982:123). In sy toespraak het president Viljoen gesê dat Suid-Afrika in ‘n baie bevoorregte posisie was, gegewe hoe die kerk in ander lande vervolg word. Hy het gewaarsku dat “die

aanslag teen ons ook teen die koninkryk van God gerig is” (Serfontein 1982:123). Op Sondag 4 Oktober 1981 was daar ongeveer 4000 mense om die klimaks van die verrigtinge by te woon; die massiewe stadium was feitlik leeg. Dit was ‘n reuse teenstelling teenoor die vieringe van die Sendingkerk se 75- jarige bestaan in 1956, toe daar meer as 25 000 mense ‘n soortgelyke gebeurtenis bygewoon het. Dit was ‘n goeie aanduiding van hoe gemoedere onder die Kleurlingbevolking in 25 jaar verander het.

Tydens die Sondagoggend erediens het ‘n entoesiastiese Dr. Beets, assessor van die Sendingkerk, die NGK bedank vir alles wat die kerk vir die Kleurlingbevolking gedoen het. Op dieselfde dag het ‘n groot getal mense ‘n spesiale preek in die NG Sendingkerk Wynberg gehoor, waarin Prof. Daan Cloete gesê het dat dit nie ‘n dag van vreugde en feesviering was nie, maar in werklikheid ‘n dag van rou. In sy preek het hy verwys na die lyding van die kerk en haar lidmate oor die afgelope 100 jaar onder die verdrukkende sisteem van apartheid (Serfontein 1982:123).

Na die eeufeesvieringe het Boesak gesê dat dit blyk dat die leierskap van die kerk deur die meerderheid van lidmate verwerp is (Serfontein 1982:123). Boesak het aangevoer dat die boodskap deur die wegbly-aksie tog duidelik is. Mense het hulle afkeur in die teenwoordigheid van die staatspresident getoon, daarmee saam ook die betrokkenheid van die kerk se leierskap met die regering en die NGK (Serfontein 1982:123).

Dit sou egter by uitstek die NGK se teologiese regverdiging van apartheid, en die gepaardgaande ontmensliking en ongeregtighede, wat die hoofteikens van Boesak se teologiese van profetiese weerstand sou word.

2.6 Die teologiese regverdiging van apartheid

Die NG Kerk se teologiese regverdiging van apartheid, waarteen Boesak hom verset het, het diep wortels gehad, soos in die voorafgaande gedeelte uitgewys is. In sy boek, *Die "kritiese stem" teen apartheidsteologie in die N.G. Kerk (1905 - 1974)*, noem Murray Coetsee dat daar tussen die periode 1824 en 1902 veral vier belangrike ontwikkelinge plaasgevind het wat die NGK se regverdiging van apartheid in die twintigste eeu sou beïnvloed (2011:14-16).

Eerstens wys Coetsee op die ontstaan van afsonderlike kerklike strukture. Hy noem dat daar aanvanklik 'n pragmatiese skeiding gehandhaaf is tussen die hoofstroom van gevestigde kerke (wie se lidmate bestaan uit mense van Europese oorsprong) en Christene wat die vrug gevorm het op die werk van sendinggenootskappe. Hierdie pragmatiese skeiding het in die NGK bekend gestaan as die tweestroombeleid. Tydens die sinode van 1857 is daar 'n voorstel aanvaar wat bepaal het dat Woord en Sakrament aan verskillende rasgroepe in afsonderlike geboue bedien kan word "weens die swakheid van sommige". Hy noem dat die sinode van 1880 in wese dit wat in 1857 as 'n uitsondering beskou is, as 'n beginsel vasgelê het. Soos daar reeds vroeër aangetoon is, het dit in 'n sekere din die weg gebaan vir die stigting van die Sendingkerk as 'n afsonderlike kerklike dinominsie gelei. Hierdie beginsel dat afsonderlike kerklike strukture en kerke vir verskillende bevolkingsgroepe gevestig word, het – aldus Coetsee – verreikende gevolge ingehou. Dit is byvoorbeeld omskryf in die NGK se sendingbeleid van 1935 en later in *Ras, Volk en Nasie en Volkereverhoudinge in die lig van die Skrif* (1974).

Tweedens noem Coetsee dat die NGK ook sterk beïnvloed is deur die stigting van die teologiese seminarium op Stellenbosch in 1859. Met die aanstelling van twee plaaslike leraars, John Murray en N. J. Hofmeijr, het die NGK 'n keuse vir 'n bepaalde teologiese denkrigting gemaak. Die stigting van die teologiese seminarium kan, volgens Coetsee, verstaan word as 'n reaksie teen die Nederlandse liberale teologie van daardie tyd en die invloed daarvan op die leer en lewe van die NGK aan die Kaap. Dit kan ook daarop dui dat daar verskeie teologiese strominge binne die NGK aan die Kaapkolonie teenwoordig was. Hierdie verskillende opvattinge van die verskillende teologiese strominge sou voortduur, totdat dit, volgens Coetsee, op die spits gedryf is met die hofsak teen Johannes du Plessis in die laat-1920s en vroeg-1930s.

In sy boek *Vroom of regsinnig? Teologie in die N.G. Kerk* redeneer Vincent Brümmer langs dieselfde lyne. In hierdie boek identifiseer en analiseer Brümmer die teologiese debatte van die dag. In sy inleiding identifiseer hy ook twee strominge wat binne die teologie van die NGK ingewerk het, wat hy onderskeidelik met die terme “vroom” en “regsinnig” benoem (Brümmer 2013). Volgens Brümmer fokus die een stroom op vroomheid en die belewing van wat hy 'n mistieke verhouding met die Here noem. Hier val die klem daarop dat God nie verstaan wil word nie, maar eerder bemin wil word. Die ander stroom fokus op regsinnigheid en beklemtoon 'n sekere rol van die kerklike belydenisskrifte. Volgens hierdie stroom is geloof

‘n intellektuele saak. Hoe dit ook al sy, dit is duidelik dat daar verskillende strominge binne die NGK aan die Kaap aan die werk was, en wat voortaan die teologiese geskiedenis van die NG Kerk sou beïnvloed.

Derdens is die NGK, volgens Coetsee, sedert 1834 sterk beïnvloed deur die gebeure rondom die Groot Trek. Vanselfsprekend het daar ‘n groot kloof tussen die lidmate wat aan die Groot Trek deelgeneem het en die kerklike owerhede in die Kaapkolonie ontstaan. Tydens die NGK se sinode van 1837 word lidmate gewaarsku teen deelname aan die Groot Trek en word ‘n beroep op hulle gedoen om hulle te onderwerp aan die koloniale owerheid. Hierop noem Coetsee dat hierdie besluit van die sinode die NGK se onderdanigheid aan die owerheid openbaar het, maar ook op ‘n onbegrip vir die aspirasies en omstandighede van die trekkers gedui het. Vervreemding tussen die NGK in die Kaapkolonie en die trekkers het hierdeur vinnig verdiep. Hierdie vervreemding en spanning tussen Noord en Suid, asook die verskillende ervaringswêreldes wat daarmee gepaard gegaan het, het verreikende invloed op verdere ontwikkelinge binne die NGK gehad.

Alister Sparks noem in sy boek, *The Mind of South Africa*, dat alhoewel die Groot Trek ‘n verwoestende uitwerking op die Afrikaners gehad, hierdie ook ‘n tyd van wedergeboorte was (2003:146). Hierdie gebeure het ‘n totale nuwe Afrikaner intellektuele gedagtegang aangewakker. Daar was intellektuele ontwaking onder die Afrikaners wat ‘n Afrikaner elite geproduseer het wat ‘n sterk nasionalistiese sentiment en ideologie geformuleer het (Sparks 2003:146). Hierdie ideologie sou aangewend word om die voortbestaan van die Afrikanervolk te red:

Their goal was radically to restructure South African society in order to ensure, in the words of one of the earliest prophets of this millennial idea, that the white Afrikaner nation would have a home for prosperity, even unto the remotest future in this continent of swelling black numbers (Sparks 2003:146).

Met die ou vrees van gelykstelling, was daar nou ook die vrees van verbastering. Die gevoel van die tyd was dat as hierdie bloedvermenging sou voortgaan, dit die suiwer bloed van die Afrikanerdom se vooruitgang en nasionale identiteit sal besmet (Sparks 2003:147). Slegs die skeiding van die swart bevolking sou die voortbestaan en suiwerheid van die volk verseker. Segregasie was dus noodsaaklik vir nasionale oorlewing.

Vierdens het die sogenaamde Vryheidsoorloë van 1872-1884 en 1899-1902 die NGK ingrypend beïnvloed. Coetsee noem dat dit tydens hierdie tyd duidelik geword het dat daar nog steeds simpatie tussen die NGK in die Kaapkolonie en lidmate in die Noorde bestaan het. Die NGK in die Kaap het onder groot druk gekom om 'n standpunt rakende hierdie oorloë en in te neem en in die proses het die NGK hom by die probleme van die lidmate, asook by Afrikanervolk in die Noorde geskaar. Hierdie gevoel kom duidelik na vore tydens die Kaapkolonie se NGK sinode van 1903. Sodoende is die spanning tussen die NGK in die Kaapkolonie en sy lidmate in die Noorde dus bygelê.

Hierdie vier ontwikkelinge binne die NGK tydens die periode 1824-1902 is volgens Coetsee van die hoof redes en aanduiders waarom die NGK later om 'n bepaalde keuse maak om apartheid teologies te regverdiging. Dit wat die NGK in 1857 met afsonderlike aanbidding besluit het, sou later amptelik in die die kerk se sendingbeleid van 1935 uiteengesit word. Vir die doeleindes van hierdie studie sal dit kortliks hier bespreek word.

2.6.1 Apartheidsdenke binne die NGK voor en met die sendingbeleid in 1935 (1902 - 1935)

Die tydperk 1902-1935 kan as 'n deurslaggewende periode in die ontwikkeling van die apartheidsdenke binne die NGK beskou word. Coetsee bespreek hierdie tydperk breedvoerig in sy boek en ek sluit in wat volg by hom aan (2011:16-18). Volgens Coetsee moet die ekonomiese krisis aan die einde van die negentiende eeu, waar Afrikaners op die platteland in die stede om werksgeleenthede gaan soek het, deeglik verreken word. Die impak van hierdie proses van verstedeliking wat met grootskaalse armoede onder Afrikaners gepaard gegaan het, het 'n groot impak gehad. Afrikaners wat met hulle gesinne na die stede getrek het, kon nie meeding met die goedkoop loon waarvoor swart arbeiders, wie se gesinne op die platteland agtergebly het, gewerk het nie.

Die NGK het homself spoedig met die nood van sy lidmate geïdentifiseer en sterk gefokus op wat later as die "armblanke-vraagstuk" bekend sou staan. Namate die NGK by hierdie armblanke-vraagstuk betrokke geraak het, het 'n sterk nasionalistiese gevoel rondom die opheffing van die Afrikanervolk en daarmee saam ook die veronderstelling van "'n kerk vir die volk" ontwikkel. Hierdie armblanke vraagstuk is, volgens Coetsee, voortdurend teen die

"naturelleprobleem" afgespeel.

Hierop noem Coetsee dat die NGK se hantering van die armblanke-vraagstuk teen die agtergrond van die destydse strukture en kommissies van die kerk verstaan moet word. Aan die begin van die twintigste eeu was daar reeds vier afsonderlike sinodes van die NGK, nl. die Kaapse, Vrystaatse, Natalse en Transvaalse sinodes. Daar was egter geen organisatoriese verband tussen hierdie sinodes nie. Die Federale Raad van die NG Kerke (FR), wat bloot 'n organisatoriese funksie gehad het, is in 1905 in die lewe geroep en het die goedkeuring van al vier die sinodes geniet.

Beide die armblanke-vraagstuk en sogeneamde naturelle-vraagstuk het uiteraard op die agenda van die FR gekom. Om hierdie probleem aan te spreek het die FR twee uiters belangrike rade geskep, naamlik die Federale Sending Raad (FSR), wat aandag gegee het aan die naturelle-vraagstuk, en die Federale Armsorg Raad (FAR), wat gefokus het op die armblanke-vraagstuk. Hierdie twee rade het gerapporteer aan die onderskeie sinodes van die NGK, maar het ook spoedig 'n eie dinamika ontwikkel. Coetsee noem dat hierdie twee rade uiters noue bande met die owerheid gehad het en besonders invloedryk in die ontstaan en ontwikkeling van die apartheidssenk was.

Coetsee maak ook melding daarvan dat die werksaamhede van hierdie twee rade veral gespruit het uit kontekstuele en pragmatiese oorwegings. Hierdie pragmatiese oorwegings was veral sosio-ekonomies van aard en het saamgehang met die alledaagse behoeftes en magteloosheid van die arm blankes in die stede en met die bedreigings waarmee hulle konfronteer is.

Die pragmatiese oorwegings wat die FAR en FSR gekenmerk het, het 'n deurslaggewende invloed uitgeoefen op die totstandkoming van die NGK se sendingbeleid van 1935. Coetsee noem dat Kinghorn oordeel dat die sendingbeleid, weens 'n gebrek aan 'n sosiaal-teologiese kriterium in die NGK, gebruik is om politieke idees te beoordeel. Die sendingbeleid het nie net 'n groot rol in die ontplooiing van die ideologie van apartheid gespeel nie, maar vertoon ook duidelik alreeds die wortels daarvan.

2.6.2 Die sendingbeleid van die NGK van 1935

Na my mening het hierdie besluit van 1857 ook 'n deurslaggewende invloed op die formulering van die sendingbeleid van die NGK gehad. Ek meen ook dat apartheid nooit werklik verstaan kan word as dit nie as 'n gevolg van die NGK se sendingbeleid gesien word nie. Om dus die agtergrond, inhoud en gedagtelyn aangaande die rassekwessie agter die apartheidsbeleid te verstaan, is dit nodig dat die sendingbeleid van die NGK ondersoek word.

Die apartheidsgedagte het vanaf die Groot Depressiejare, deur die Tweede Wêreldoorlog, en in die aanloop tot die “apartheidsverkiesing” van 1948 soos 'n veldbrand onder Afrikaner kerkgangers versprei (Elphick 2012:6). Elphick voer aan dat apartheid wel 'n produk van twintigste eeuse denke is, maar dat dit nie aanvanklik deur neo-Calvinistiese denkers ontwikkel is nie, maar deur sending-georiënteerde leiers van die NGK wat daarop uit was om “ontwikkeling” onder die swart bevolking te bevorder sonder om wit oppergesag te bedreig (2012:6).

In die periode na 1935 is die denke oor die rassevraagstuk van essensiële betekenis vir die verdere ontwikkeling van die sendingbeleid van die NGK (Adonis 1982:78). Dit was ook die tyd waarin die Tweede Wêreldoorlog plaasgevind het. Dit het ook groot politieke gevolge binne Suid-Afrika tot gevolg gehad. Die besluit of Suid-Afrika aan die oorlog moes deelneem of nie het die verskille tussen wit Afrikaans- en Engels-sprekendes verder verskerp. Dit het tot groot verbittering en vyandskap tussen die twee groepe bygedra. Hierdie stryd tussen Boer en Brit het sy kulminasiepunt bereik in die politieke oorwinning van 1948 toe D. F. Malan se Nasionale Party (NP) aan bewind gekom het. Sedert 1948 het die NP die apartheidsbeleid streng toegepas en sedertdien is die Suid-Afrikaanse samelewing volgens die beleid van rassesseiding gestruktureer (Adonis 1982:78).

Die opstel van die sendingbeleid het 'n aanloop en bepaalde voorgeskiedenis gehad. Die eerste hiervan is die algemene Sendingkongres van die Vrystaatse NGK in Junie 1929 te Kroonstad. N.a.v. *Die Kerkbode* het hierdie vergadering 'n belangrike rol in die ontstaan van die sendingbeleid van die NGK gespeel (*Die Kerkbode* 1939). Dit was by hierdie vergadering waar die NGK se missionêre leier J. G. Strydom vir die evangelisering van swart persone gepleit het, maar in die belang van die Afrikaner volk (Elphick 2012:6). Strydom was van mening dat swart mense wat o.l.v. die NGK tot geloof kom immuun teen die “Evangelie van

gelykheid” van die kommuniste en Engels-sprekende sendelinge sal wees (Elphick 2012:6). Tydens hierdie kongres was daar ‘n duidelike versoek tot die sinode van die Vrystaatse NGK gerig om ‘n beleid t.o.v. die "naturelle" se onderwys, taal, sosiale en godsdienstige behoeftes daar te stel. Die motivering vir hierdie versoek was dat daar so dikwels ‘n verkeerde uitleg van die sendingaktiwiteite van die NGK weergegee word. By haar sinode van 1931 stel die Vrystaatse sinode ‘n ad-hoc kommissie aan om ‘n rapport oor die opvoedkundige, sosiale, ekonomiese en godsdienstige aspekte van die "naturelle" op te stel. Adonis is van mening dat hierdie rapport as basis vir die opstelling van die sendingbeleid in 1935 gedien het (1982:79).

Die Naturellekommissie van die Federale Raad van NG Kerke het op 23 Mei 1934 te Bloemfontein vergader waar die vier blanke NG Kerke, die Sendingkerke en die Stofberg-Gedenkskool verteenwoordig was (Adonis 1982:79). By hierdie geleentheid is die noodsaaklikheid van ‘n gemeenskaplike sendingbeleid vir die vier blanke NG Kerke beklemtoon. Dus, met die oog op die opstel van ‘n konsep-sendingbeleid is ‘n subkommissie aangestel bestaande uit G. C. Olivier; J. Reyneke; G. Willemse; J. G. Strydom; J. Breedts; A. F. Louw; en G. Thom (Lombard 1974:63). Hierdie konsep-sendingbeleid is na enkele wysigings in 1935 deur die Federale Raad van Kerke aanvaar en dit aan die vier sinodes van die NG Kerke voorgelê, wat dit as hulle beleid goedgekeur het (Gerdener 1958:36).

Elphick beweer dat die neo-Calvinistiese denke wat ook in die sendingbeleid tot uiting gekom het vanuit Nederland afkomstig is en in Suid-Afrika hoofsaaklik deur die Gereformeerde Kerk en die universiteit te Potchefstroom ontwikkel is (2012:6). Hierdie denke het deur gefilter na die NGK. Suid-Afrikaanse neo-Calviniste het die Afrikaner nasionaliste met ‘n wye filosofiese basis voorsien van hoe om die Westerse idees van rasse gelykheid teen te staan. Hierdie denke ontken dat die Bybel gelykheid onder rasse in die samelewing en politiek bepleit en dat die Afrikaners se opvattinge aangaande ras natuurlik en Godgegewe produkte van hulle geskiedenis is (Elphick 2012:6).

Dit is nie die doel hier op die sendingbeleid volledig te bespreek nie (kyk in die verband na Gerdener 1951:85-92). Maar daar kan wel genoem word dat die stigting van gemeentes en die organisering van kerke vir die bekeerlinge onder die "naturelle en Kleurlinge" beklemtoon is. Hierdie nuutgestigte inheemse kerke moes volgens die blanke kerk ontwikkel word tot selfstandige kerke, d.w.s, selfonderhoudend, selfregerend en selfuitbreidend. Die evangelisasie van die "Naturelle en Kleurlinge" moet dus nie tot hulle denasionalisering lei

nie. Die Christelike godsdiens moes nie gebruik word om hulle van hulle taal en kultuur te beroof nie, maar om sy kultuur te deurtrek en te suiwer. Die volksgewoontes van die "Naturelle en Kleurlinge" wat nie indruis teen die Christelike beginsels nie, moet nie veroordeel word nie, maar bewaar en verydel word deur die invloed van die Christelike religie.

’n Belangrike aspek van die sendingbeleid was wat as maatskaplike oorweginge beskryf is. In die verband was die NGK gekant teen enige rassevermenging en alles wat dit in die hand werk en daarom ook teen elke vorm van sosiale gelykstelling. Die tradisionele vrees by die Afrikaner vir gelykstelling tussen swart en wit is gebore uit sy afkeer van die idee van rassevermenging.

Die "Naturel en Keurling" moet hulle eie ekonomiese saamhorigheid sover moontlik apart van die blanke opbou. Waar die blanke ras egter in die posisie van voog teenoor die swart bevolking staan, moet die sterke die swakkere help en aanmoedig, ook deur die werk- en ontwikkelingsgeleentheid aan hom te verskaf en redelike vergoeding vir die dienste aan hom te gee.

2.6.3 Is die stigting van aparte NG Kerke uit sendingwetenskaplike beginsels te verklaar?

Dit is die vraag waarmee Hannes Adonis worstel in ‘n publikasie wat deur die Belydendekring in 1984 uitgegee was en wat vir die doeleindes van hierdie studie belangrik is om te ondersoek. Adonis ondersoek die moontlikheid of die totstandkoming van die drie swart NG Kerke (Sendingkerk, NGKA, RCA) geskied het uit sendingkundige oorwegings lank voor die ontstaan van die apartheidsbeleid (1984:34). Volgens Adonis verklaar die NGK dat die ontstaan van die bogenoemde drie kerke nie verklaar moet word vanuit die apartheidsbeleid of apartheids-ideologie nie, maar dat dit die gevolg is van die toepassing van bepaalde missiologiese beginsels (1984:34).

Adonis het aangevoer dat die rassevraagstuk in die land ‘n beslissende invloed op die ontstaan en inhoud van die sendingbeleid (1935) gehad het (1984:42). In 1910 skryf die bekende hoogleraar J. Du Plessis ‘n reeks artikels in die *Kerkbode* oor “Het Naturellen Vraagstuk”. Du

Plessis was van mening dat die “Naturelle” ‘n aparte ontwikkeling volgens hulle eie kultuur en tradisies moet ondergaan. Ook P. G. J. Meiring, die latere redakteur van die *Kerkbode*, het in 1921 die aanspraak van die “Naturelle” op gelyke regte as dwaas en ydel beskryf (Adonis 1984:42). Adonis noem dat daar twee belangrike konferensies van die NGK in 1923 en 1926 plaasgevind het waar die beleid van absolute segregasie tussen wit en swart aanvaar is (1984:42). Willa Boesak noem dat dit juis hierdie kerk (die NGK) is wat in die 1930s en 1940s daarop aangedring het op wette soos o.a. die wet op gemengde huwelike en die haatlike wet op groepsgebiede (1984:71).

Volgens Adonis is dit dan nie vreemd dat toe die NGK sy sendingbeleid in 1935 aanvaar het, dit inherent ‘n beleid van rassieskeiding was nie (1984:42). Kenmerkend van hierdie beleid is dat hier van die “Naturelle” en “Kleurlinge” gepraat word as die objekte van die NGK se sending. Volgens hierdie sendingbeleid, noem Adonis, is daar dan geen sosiale, ekonomiese en kerklike gelykheid tussen swart en wit moontlik nie (1984:42). Dit is dan op grond hiervan dat blankes aparte kerke vir “Naturelle en Kleurlinge” gestig het. Hierdie swart kerke wat deur die blanke sending tot stand gekom het, moes ontwikkel word tot selfstandige kerke en in hierdie ontwikkelingsproses dien die blankes as voog vir die “Naturelle en Kleurlinge”. Hierdie sendingbeleid verklaar ook dat die “Naturelle en Kleurlinge” maatskaplik en ekonomies apart van blankes moet ontwikkel en wys daarom rassevermenging volstrek van die hand. Die sendingbeleid, verklaar Adonis, is dus ‘n rassebeleid (1984:42).

Die gevolgtrekking wat dus hier afgelei kan word, is dat die sendingbeleid van die NGK van hulself is (Adonis 1984:43). Adonis voer aan dat die sendingbeleid duidelik afkomstig is van die rassistiese visie van die Afrikaners wat bepaal dat daar geen gelykstelling tussen minderwaardige swart mense en meerderwaardige blankes kan en sal wees nie (1984:43).

Die eerste offisiële sendingbeleid wat in 1935 aanvaar is, het uitgegaan van hierdie dogma van blanke supermasie. Daarom het die NG Kerk alle rassevermenging volstrek afgewys (Adonis 1984:43).

Adonis is verder van mening dat die stigting van aparte swartkerke dus nie ‘n gevolg of toepassing van sendingwetenskaplike beginsels is nie, maar ‘n doelbewuste daad van die blanke NGK om die gelykstelling van rasse teen te gaan (1984:43).

Adonis noem dat nog 'n belangrike feit vir die verklaring van die sendingbeleid die intieme verbondenheid tussen die NGK en die Afrikanervolk is (1984:43). Hy voer verder aan meen dat die kerk en volk deur die loop van die geskiedenis mekaar altyd sterk beïnvloed het. Om 'n bepaalde rede het die NGK dit as sy roeping beskou om die belange van die Afrikanervolk te verdedig, veral t.o.v. politieke selfstandigheid. Hierdie verdediging van die Afrikanervolk sluit noue samewerking van die kerk met die politieke, ekonomiese en kulturele organe (Nasionale Party, die Broederbond, en Federasie van Afrikaanse Kultuurverenigings) van die volk in (Adonis 1984:43). 'n Bewys hiervan is die aantal prominente kerkleiers wat op die besture van baie belangrike politieke en kulturele verenigings van die Afrikanervolk gedien het. Willa Boesak bevestig Adonis se vermoede wanneer hy noem dat ongeveer 60% van alle dominees van die NGK lede van die Broederbond was wat grootliks daartoe bygedra het dat die NP in 1948 aan bewind kon kom (1984:71).

Ten slotte noem Adonis dat daarop gelet moet word dat die sendingbeleid van die NGK in werklikheid geen sendingbeleid is nie en dat dit ook niks met sending in die Bybelse sin van die woord te make het nie (1984:44). Die sendingbeleid is dus, voer Adonis aan, 'n sinonieme term vir die apartheidsbeleid van die NP en is slegs 'n instrument vir die handhawing van blanke supermasie en swart onderdanigheid (Adonis 1984:44).

Dis opmerklik dat die Sendingkerk nêrens sedert haar stigting in 1881 'n amptelike standpunt teen apartheid ingeneem het nie. Dit was nie omdat die Sendingkerk nooit met die kleurvraagstuk gekonfronteer was nie, maar eerder omdat die Sendingkerk, veral die leierskap, vir lank beheer is deur die NGK. Sendelinge is om strategiese redes binne die Sendingkerk, ook in die ander swart kerke, geplaas om die sendingbeleid van die NGK uit te dra en aan dit gang te hou. Terugskouend is dit duidelik dat 'n sterk piëtistiese stroom die sendingbeleid beïnvloed het en dat hierdie stroom die Sendingkerk, tesame met die ander twee "swart dogterkerke", vir lank van binne regeer het. Dit het daartoe gelei dat die Sendingkerk vir lank stilswyend teenoor apartheid, die sendingbeleid en die NGK opgetree het. Die hieropvolgende punt wil die Sendingkerk se lange stilswye onderstreep en hoe sy met die kleurvraagstuk omgegaan het.

Paternalisme was in die sendingkerke aan die orde van die dag en swartes was as kinders in die geloof geag as medewerkers in die bediening (Kretzchmar 1986: 2). Die denkwyses en bediening van die sendingkerke was oorheers deur wit interpretasies en besluite. Om hierdie

rede was eienskappe soos die Afrika manier van aanbidding, kultuur en geloofsoortuigings geignoreer, eerder as om dit aan te neem en te verchristelik (Kretzchmar 1986: 2). Dit was om hierdie redes waarom swartes van hulle eie kerke weggebreek het.

Teen die einde van die 19de eeu was die Suid-Afrikaanse patroon van politieke dominasie en sosio-ekonomiese voordele op die kerk opgelê. Begrippe van wit oppergesag het die plek van wedersydse respek ingeneem. Skeiding en eksklusiwiteit het die gees van gemeenskaplikheid vervang. Rassisme het die geloof binnegedring (Kretzchmar 1986: 2).

2.6.4 Die sendingbeleid Bybels gefundeer en teologies uitgelê deur die NGK

Soos reeds vanuit die sendingbeleid gelees kon word, was die NGK teen enige vorm van gelykstelling tussen wit en swart. Sedert die 1940s het die NGK by verskeie geleenthede pogings aangewend om hierdie beleid van geen gelykstelling Bybels te fundeer. Voordat daar na reaksies in die Sendingkerk ten opsigte van rassieskeiding meer breedvoerig verwys word, word kortliks verwys na die amptelike vestiging van 'n Bybels-teologiese fundering van apartheid. In 1947 het die Kommissie van Aktuele Vraagstukke van die Raad van NG Kerke 'n verslag oor die *Apartheid van die Nasies en hul roeping teenoor mekaar* opgestel (Adonis 1982:87). Hierdie verslag is onderteken deur drie teologiese hoogleraars, nl, G. M. Pellisier, E. P. Groenewald en A. B. du Preez, asook deur twee predikante, F. G. Badenhorst en T. De Villiers (Botha 1979:22). Die eintlike opsteller van die verslag was die Nuwe Testamentikus E. P. Groenewald en dit is ietwat verwerk gepubliseer onder die titel "Apartheid en Voogdyskap in die lig van die Heilige Skrif" in die boek *Regverdige Rasse-Apartheid*. In hierdie verslag poog Groenewald om die beleid van apartheid Bybels te fundeer. Groenewald gaan daarvan uit dat die Bybel rigtinggewende beginsels bied vir die reëling van die rasseverhoudinge in die land. Volgens hom leer die Bybel die eenheid van die menslike geslag (Cronje 1947:44). Hy baseer sy argument op God se skepping van die eerste mensepaar (Gen. 1:26-29) en op Paulus se verklaring dat God die hele menslike geslag uit een bloed laat voortkom het (Hand. 17:26). Hy kontrasteer ook die verdeling van die menslike geslag in rasse, volke en tale en noem dat dit 'n bewuste daad van God is (Cronje 1947:44). Volgens hom is die ontstaan van die verskillende volke en nasies terug te voer na Gen. 10 en 11 (Cronje 1947:45). Nie alleen die ontstaan van aparte volke nie, maar ook die afbakening van hul geografiese gebiede, is die beskikking van God. Ter ondersteuning van die bogenoemde

stelling beroep hy hom op tekste soos Deut. 32:8, Gen. 15:18, Amos 9:7 en Hand. 17:26 (Cronje 1947:46). Met verwysing na die Nuwe Testament vermeld Groenewald dat Jesus en die apostels die bestaan en voortbestaan van aparte volke aanvaar sonder die minste poging om daaraan iets te verander (Cronje 1947:46). Hy noem dat selfs na Pinkster die skeidinge tussen die verskillende volke en tale nie opgehef is nie, maar gehandhaaf word. Groenewald noem egter ook dat die voortbestaan van die verskillende volke gehandhaaf sal bly tot by die wederkoms van Christus (Cronje 1947:47).

Verder voer Groenewald aan dat die skeidinge tussen die verskillende volke ook nie uitgewis moet word nie (Cronje 1947:47). In hierdie verband verwys hy na Israel se posisie in hulle verhouding tot die omringende nasies. Israel moes hulle afsonder van die heidense volke en hul bloed, taal, sedes en godsdiens suiwer bewaar. Hy meen dat dit om hierdie rede is dat God Israel gebruik om 'n verhewe roeping te vervul (Cronje 1947:47). Groenewald kom hieruit tot die gevolgtrekking dat slegs die volk wat sy identiteit behou, aan die Godsbestemming kan voldoen. Selfs in die Nuwe Testament, dui Groenewald aan, word genoem dat die grense handhaaf moet word. Hy verwys terug na die Ou Testament en benadruk God se verbond dat Israel nie met mense van ander volke mag trou nie (Neh. 13:23) (Cronje 1947:53). Volgens Groenewald beteken dit dat 'n Christelike volk hom van 'n nie-Christelike of heidense volk moet afskei. Elke volk, argumenteer hy, kan God die beste dien deur te bly binne sy eie nasionale grense (Eks. 9:1; 10:3) (Cronje 1947:56). Wanneer mense van verskillende rasse-afkoms Christene word, hef dit nie die natuurlike skeiding op nie. Hulle word maar slegs broers en susters in die Here (Ef. 4:4-6; Gal. 3:28). Hulle vorm dus 'n eenheid, maar hierdie eenheid is slegs 'n geestelike eenheid (Cronje 1947:58).

Soos later meer duidelik sal word, het hierdie fundering van apartheid sy mees uitgebreide verdediging in die sinodale beleidstuk van 1974 gevind. 'n Teologie van profetiese weerstand, en spesifiek ook Allan Boesak se rol, moet teen hierdie agtergrond verstaan word. Vervolgens meer aandag aan ontwikkelinge binne die Sendingkerk self. Dit is nodig om na hierdie ontwikkelinge te kyk aangesien dit die agtergrond bied om die teologiese wending in die Sendingkerk in die 1970s beter te verstaan.

2.7 Die Sendingkerk sinode van 1932

Die eerste keer dat die Sendingkerk op sinodale vlak met die kleurvraagstuk gekonfronteer is, was in 1932. Hierdie kwessie het onverwags ter tafel gekom terwyl die sinode besig was met die kwessie van die "Dooop en Lidmaatskap van Sendelinge se kinders" (Acta Synodi Sendingkerk 1932:14). Hierdie debat kom alreeds vanaf die 1928 sinode van die Sendingkerk, toe dit aan die lig gekom het dat die Hervormde Kerk van Potchefstroom geweier het om die lidmaatsertifikaat van 'n sendeling, Mev. Terblanche, se dogter te erken omdat "dit uitgereik deur 'n kerkraad van 'n sendinggemeente is" (Acta Synodi 1928:42). In die lig hiervan het die sinode haar Algemene Sinodale Kommissie opdrag gegee om gedurende die reses op "die saak m.b.t die Doop en Lidmaatskap van Leraars kinders" in te gaan (Acta Synodi 1928:9).

By die sinode van 1932 het die betrokke kommissie 'n tweeledige voorstel ter tafel gelê. Die NGK moes gevra word om as bemiddelaar op te tree sodat die "Kerke in Transvaal, O.V.S en Natal" die lidmaatskap van die kinders van sendelinge sou erken (Acta Synodi Sendingkerk 1932:1). In die toekoms sou "die registrasie van Doop en Aanneming van Sendelinge se kinders liewers by die Moederkerk geskied" (Acta Synodi Sendingkerk 1932:1). Sodoende sou sendelinge hulle kinders in die Sendingkerk kon doop en as lidmate bevestig, terwyl die registrasie daarvan in die onderskeie registers van die plaaslike NG gemeente opgeteken sal word. Sodoende het die sendelinge se kinders in der waarheid lidmate van die NGK geword, terwyl hulle skynbaar aan die Sendinggemeente behoort het. So is onderskeid tussen swart- en blankelidmate dan bevorder, maar dit was 'n kwessie waarmee die Sendingkerk weer tydens die Sinode van 1950 te make sou kry. Daar moet ook ingedagte gehou word dat dit ook gedurende hierdie tyd was wat die formulering van die sendingbeleid van die NGK aan die gang was, waarin kleurskeiding 'n sentrale motief was.

Hierdie sinode het egter 'n gulde kans gehad om haarself uit te spreek oor 'n kwessie wat oor veel meer as net die sendelinge se kinders gehandel het, toe die ouderlinge C. F. D. Viljoen en J. N. Kearns met vier kritiese vrae die vraagstuk rondom die erkenning van lidmaatskap in 'n totale ander rigting gestuur het (Acta Synodi 1932:14). Hulle wou weet:

- a. Is 'n leraar van die Sendingkerk lid van die Sendingkerk?
- b. Is daar 'n kleurstreep tussen die Moeder en Sendingkerke?
- c. Is die Here God 'n aannemer van die persoon?; en
- d. Kan 'n lid van die Sendingkerk lid word van die Moederkerk?

N.a.v. 'n ordereëling is die vrae na die Regskommissie vir besinning en rapport verwys. Dit het daartoe bygedra dat enige bespreking van die vrae voorkom was. Die Kommissie se aanbevelings is by 'n latere sitting goedgekeur.

Daar is "ja" op die eerste vraag geantwoord, omdat die Sendingkerk as geheel aan die Moederkerk behoort (Acta Synodi 1932:45). 'n Verdere toevoeging is hieraan gemaak dat die sendeling na sy bevestiging tot lid van die ring van die Sendingkerk verklaar word (Acta Synodi 1932:45). Rakende die vraag oor die kleurstreep is sonder meer "nee" geantwoord. Oor die vraag of Sendingkerklidmate by die NGK kon aansluit, was die Kommissie van oordeel dat hy geen reg gehad het om 'n saak te omskrywe wat buite die gebied van die Sendingkerk val nie. Tog het die Kommissie daarop gewys dat lidmate van die St. Stephen's en Stockenström gemeentes na 'n gemeente van die Moederkerk kan vertrek en ook daar erken kan word (Acta Synodi 1932:45). Ten slotte het die Kommissie oor die vraag of God 'n aannemer van die persoon is, aanbeveel dat sulke vrae in die toekoms nie toegelaat moet word nie. Die Kommissie motiveer hulle aanbeveling met die eenvoudige verklaring dat "die Bybel gee hier die antwoord" (Acta Synodi 1932:45).

Weens die suksesvolle voorkoming van enige bespreking oor die vrae en antwoorde, meen Loff, sal ons nooit weet wat die vraagstellers se standpunte daaromtrent was nie. Ek wil Loff hierin ondersteun dat deur hierdie vrae ontwykend te beantwoord, die sinode 'n geleentheid verby laat gegaan het om fundamentele probleme binne die Sendingkerk aan te spreek (Loff 1998:233). Dit het ook daartoe bygedra dat die probleem bloot net onderdruk is en die oplossings daaromtrent opsy geskuif was. Dit sou dan 'n verdere 18 jaar duur voordat 'n Sendingkerk sinode weer met die kleurvraagstuk op haar agenda te make sou kry.

2.8 Die Sendingkerk se sinode van 1950

A.g.v. die nuwe politieke era wat met die oorwinning van die Nasionale Party (NP), wat die Afrikaner belange wou bevorder, in 1948 aangebreek het, het die Sendingkerk se sinode van 1950 op 'n meer direkte manier met die kleurkwessie te make gekry. Die NP het sy verkiesingsveltog onder die vaandel van apartheid aangevoer (*Die Burger* 1948). Selfs *Die Kerkbode*, die amptelike mondstuk van die NGK, het kort na afloop van die verkiesing berig dat apartheid "'n kerklike beleid" was, omdat dit vanuit die bodem van die kerk gebore is (*Die*

Kerkbode 1948). Dit is dan te verstane dat die enigste noemenswaardige kerklike kritiek teen die NP se beleid van apartheid amptelik van die sogenaamde Engels-sprekende kerk gekom het. Die enigste bekende uitsondering in die verband was die Sendingkerk se ring van Wynberg wat in 1948 en 1949 afkeurende uitsprake oor apartheid gedoen het.

'n Belangrike faktor wat tot die ring se besinning oor apartheid aanleiding gegee het, was 'n brief afkomstig van 'n onderwysersvereniging. In hierdie brief is die ring gevra "om baie duidelik te verklaar of gewende beleid in al sy aspekte Kristelik of on-Kristelik is" (Loff 1998:234). As motivering voeg hulle by dat so 'n uitspraak "leiding sou verskaf aan 'n groot aantal onderwysers, lede van ons Sendingkerk, wat oor hierdie vraag in hopelose verwarring verkeer".

Tydens die ringsvergadering van 1948 het 'n tydelike kommissie oor die vraagstuk van apartheid besin. Op 7 Oktober 1948, na 'n ernstige bespreking van die kommissie se verslag, is die volgende besluite geneem (Loff 1998:234):

- a. Die ring verklaar dat hulle geen grond in die Heilige Skrif vind vir kleur-apartheid nie.
- b. Hierdie liggaam maak beswaar teen die voorgestelde apartheidswetgewing en doen 'n ernstige beroep op die regering om geen "verpligte" apartheidswette toe te pas nie.
- c. Ook vra die ring dat die regering dit as beginsel sal aanvaar om altyd verteenwoordigende Kleurlingeleiers te raadpleeg i.v.m. voorgestelde wetgewing wat Kleurlinge raak en dat die samewerking van Kleurlinge 'n voorvereiste in beleidspleging sal wees. Die ring verseker dat Christene binne die ringsressort voorbidding sal doen dat die owerheid gelei sal word om alle kleurgroepe in ons land Christelik te behandel.

In aansluiting by hierdie uitspraak het die vergadering verder besluit om die volgende beskrywingspunt by die volgende sinode aanhandig te maak: "Die ring van Wynberg vra die HE Sinode om hom uit te spreek oor die beleid van apartheid en veral aan te toon in hoeverre daar skriftuurlike gronde voor is" (Acta Synodi Sendingkerk 1950:160). Die volgende jaar (1949) het die ring van Wynberg weereens oor die apartheidsbeleid, meer spesifiek die verbod op rasgemengde huwelike, besin. Op 22 September 1949 is 'n ernstige bespreking *in camera*

gevoer oor die verslag van 'n tydelike kommissie rakende hierdie kwessie. Die vergadering het hierdie verslag "as 'n onbestrede mosie aanvaar", waarna die ring die volgende uitspraak gelewer het, wat hier uitgebreid aangehaal word:

- a. Hierdie ringsvergadering neem met leedwese kennis van die algemene diepgaande verslegting van die verhouding tussen die blankes en die kleurlinge ten gevolge van die onbybelse en onchristelike toepassing van die beleid van verpligte apartheid, wat aanleiding gee tot diskriminasie teen die kleurlinge en sodoende die gesindheid van Christus onder kleurgroepe teenoor mekaar vernietig. Dit werk nie net nadelig in op die samelewing in die algemeen en die land nie, maar veroorsaak reeds 'n breuk in die land tussen die Moederkerk en die Sendingkerk wat, indien dit verder moet ontwikkel, onheilbaar blyk te wees. Hieroor verla voel die ring uiters besorg, daar hy van oordeel is dat hierdie band in geen omstandighede verbreek mag word nie.
- b. Verder neem die ring met besorgdheid kennis van die vinnige vordering wat deur die kommunisme gemaak word onder kleurlinge, en voel dat die wrywing en bitterheid deur die genoemde toepassing van apartheid veroorsaak, grootliks hiervoor verantwoordelik is. Die ring keur egter die gees van kommunisme en opstand sterk af.
- c. Hierdie ring is bewus van die feit dat gemengde huwelike niemand in hierdie land nog ooit tot voordeel gestrek het nie, en allermens die nagelsagte van sulke egpare. Tog word gevoel dat die wet teen gemengde huwelike nie aan sy doel sal beantwoord nie, want:
 - i. Buite-egtelike verhoudinge sal nie uitgekakel word nie.
 - ii. Verbastering sal in elk geval nie verhoed word nie.
 - iii. Die etiese lewe van die volk sal verlaag word want wetsoortreding sal vermeerder.
 - iv. Die kleurlingbevolking sal soos in die verlede daaronder ly.
- d. Die ring betreur die feit dat sekere uitdrukkinge soos "Hotnot", "Koelies" en "Kaffers" deur onverantwoordelike persone die verhouding onderling baie versleg. Sulke uitdrukkinge maak die kleurlinge baie, baie seer en selfs verbitterd.
- e. Die ring voel dat die toepassing van die beleid van verpligte apartheid nog net negatief was, wat vernedering, beledigings en verlies vir die kleurlinge

beteken het.

f. Die ring begeer innig dat die owerheid, ten soye van wat aan die kiesers belowe is, rekening sal hou met die feit dat die kleurlinge ‘n noodsaaklike deel van die samelewing uitmaak. Die blankes is net so seer afanklik van die kleurlinge soos die kleurlinge van die blankes; en terwyl ons glo in die vaderskap van God, moet ons ook die Christelike broederskap van die mens aanvaar. Die ring pleit vir die swakkere deel van ons samelewing, veral as ons Gods Woord aanhoor: "Wie onreg doen sal die onreg wat hy gedoen het, terug ontvang en daar is geen aanneming van die persoon nie", n.a.v Kolosense 3 vers 16.

g. Die ring neem met vreugde kennis van die kalme wyse waarop ons lidmate hulle gedra het in al die onrusbarende omstandighede en wil ons gemeentelede aanspoor tot ernstige gebed en voorbidding vir die owerheid en die uitlewing van dei gesindheid van Christus, terwyl hulle die oë gevestig hou op God in die vertroue dat Hy ‘n verandering sal bewerk.

Daar is onmiddellik voorgestel dat ‘n afskrif van hierdie besluit aan die moderatuur van die Sendingkerk asook aan die Eerste Minister gestuur moes word. Dit is egter verwerp ten gunste van ‘n amendementvoorstel waar dit slegs aan die eerste Minister gestuur is en aan die pers vrygestel is. Dit is nogal opvallend dat die meerderheid van die afgevaardigdes skynbaar geen sin daarin gesien het om die ring se standpunt formeel met die kerk se leierskap te deel nie.

Buiten die ring van Wynberg, het die ring van Wellington ook tydens haar sitting in 1948 aandag aan die apartheidskwessie gegee, nadat Eerw. I. D. Morkel 'n brief aan die kerkraad van Wellington gerig het. N.a.v. die notule dui dit dat ouderling S. Sampson egter daarop gewys het dat daar kerkregtelik nie op Morkel se brief reageer kon word nie. Br. J. Adams vra of die Ring nie haar oor die apartheidsbeleid kon uitspreek nie. In reaksie op hierdie vraag het die voorsitter, Eerw. C. J. Kriel, die vergadering ingelig dat daar alreeds so ‘n beskrywingspunt by die ring ingedien is. Die ring, op haar beurt, het bevind dat die vergadering haar nie kan inlaat rondom die bespreking van die apartheidsbeleid nie, want dan sal die vergadering deelneem aan politiek; hulle wou nie ‘n politieke beleid goed of afkeur nie (Notule ring van Wellington 1948:174). Die laasgenoemde het uiteindelik die standpunt van die Sendingkerk se sinode van 1950 geword (Loff 1998:248). Dit is dalk noemenswaardig om te noem dat 77 van 81 teenwoordige predikante by die sinode van 1950 sendelinge was, m.a.w. dit was persone wat in die eerste plek lidmate van die NGK was.

2.8 Die ontstaan van die Calvin Protestantse Kerk

Loff maak melding daarvan dat daar sedert 1948 'n beweging teen apartheid in die Sendingkerk was en dat Eerw. I. D Morkel die leier van hierdie beweging was (1998:147). Verder noem ook Loff dat Morkel en sy ondersteuners aanvanklik op die ondersteuning van die NGK gehoop het, maar dit het later geblyk om slegs 'n droom te wees. Selfs die leierskap van Sendingkerk was nie daarvoor te vinde nie (Loff 1998:248). In die lig hiervan het die groep by 'n interkerklike veldtog teen apartheid betrokke geraak. Nadat dit blyk dat hierdie beweging nie veel vrugte afwerp nie, het Morkel tot die slotsom gekom dat daar nie 'n ander alternatief was as om 'n ander kerk te stig nie. Volgens Loff het hy die steun van die meerderheid van die kerkraad van Rondebosch gehad (1998:248). As bewys hiervan het hy en 26 kerkraadslede op 30 September 1960 'n manifesto uitgereik waarin hulle hul breuk met die Sendingkerk aankondig (Loff 1998:248).

Op Sondag 8 Oktober 1950 het Eerw. Morkel afskeid van die Sendingkerk geneem. Die verrigtinge het tydens 'n opelug diens geskied, omdat Morkel verbied was om die kerkgebou te gebruik. Die volgende Sondag, 15 Oktober 1950, drie dae nadat die Sendingkerk se sinode begin het, is die nuwe kerk met die naam die Calvin Protestantse Kerk van Suid-Afrika gestig. Lidmate van die gemeentes Rondebosch en Claremont het deelgeneem aan die stigting van die nuwe kerk met Morkel as hulle enigste predikant. Morkel kan inderdaad en met reg as 'n kritiese stem teen apartheid gesien word. Op 'n tydstip toe alle moontlike weë vir hom onbegonne was, het Morkel nie geskroom om die stryd om geregtigheid end uit te sien nie, al sou dit beteken dat hy die bande met sy kerk moet breek.

Mettertyd is gemeentes van die Kerk gestig op Worcester, Malmesbury, Paarl, Retreat, Newtown, Kommagas, Ravensmead en Macassar. Loff noem dat die Calvin Protestantse Kerk nie die grootskaalse skeuring in die Sendingkerk teweeggebring het wat in 1950 gevrees was nie (Loff 1998:248). Die Sendingkerk het dus relatief maklik die kerkskeuring van 1950 oorleef en vir die volgende 28 jaar getrou gebly aan die beleid wat die sinode daardie jaar bepaal het.

2.9 Die jaar 1960 – die jaar van groot drama...

Die jaar 1960 kan om twee redes as ‘n belangrike baken in die historiese landskap van Suid-Afrika bestempel word. Hierdie twee gebeure het nie net plaaslik nie, maar ook internasionaal opskudding gemaak. Beide hierdie gebeure sal hier bespreek word, aangesien die een die ander direk beïnvloed het. Beide gebeure het direkte eise en gevolge vir die kerk ingehou. Hierdie twee gebeure is die Sharpeville-slagting en die Cottesloe beraad.

2.9.1 Sharpeville

Die gebeure rondom die Sharpeville-slagting is wel bekend en kan as die eerste swart aksie van protes teen apartheid beskou word. Vir die doeleindes van hierdie studie is die volgende enkele opmerkings oor die gebeurtenis genoegsaam. Sedert die 1920s is die bewegings van swart Suid-Afrikaners deur die paswette beperk en geregleer. In die aanloop tot die gebeure tot Sharpeville het die regering hierdie wette gebruik om segregasie verder te bevorder. In 1959-1960 is hierdie wette uitgebrei om ook vroue in te sluit. Die paswette is sedert die 1960s deur die staat as die primêre instrument gebruik om sy politiese opponente te arresteer en te teister. Op 21 Maart 1960 is 69 swart burgers deur die Suid-Afrikaanse Polisie by Sharpeville doodgeskiet en 180 gewond (Lückhoff 1978:1). Dit het gebeur nadat ‘n groep swart mense aan ‘n optog teen die dra van die dompas, deelgeneem het. Die skare het by die polisiestasie in Sharpeville saamgedrom. Daar is verskeie weergawes oor die gedrag van die skare. Sommige beweer dat hulle oproerig was en dat die polisie uit selfverdediging hulself moet beskerm het. Ander beweer dat dit ‘n vreedsame en gedissiplineerde optog was. N.a.v. David M. Sibeko was die skare geensins oproerig tydens die protes nie (Sibeko, artikel beskikbaar in die SAHO argief). In tussen 10 en 30 sekondes het die polisie meer as 700 skote op die skare gevuur (Lückhoff 1978:1). Die mediese getuienis dui daarop dat op die meeste 30% van die ongevallen op ‘n tydstip getref is toe hulle met hulle voorkant in die rigting van die vlug van die koeëls gestaan of beweeg het (Lückhoff 1978:2). ‘n Groot aantal persone is onderkant die middellyf geskiet. “Dit is dus ‘n onbetwisbare feit dat volgens ontleding van die beserings nagenoeg 70 persent van die ingangswonde aan die rugkant was (d.w.s. of reg of skuins van agter)” (Lückhoff 1978:2). Soortgelyke gebeure het homself in Langa, Nyanga en Vanderbijl Park afgespeel. Al hierdie gebeure was die toonbeeld van die wreedheid en verwoestende impak van apartheid.

Die reaksie teenoor hierdie tragedie was byna onmiddellik. Demonstrasies, optogte en stakings het byna onmiddellik gevolg. Die swart deel van die bevolking was in oproering, in protes oor hierdie gebeure. Die slagting het 'n vloedgolf van protes dwarsdeur die hele wêreld ontketen (Lückhoff 1978:1). Noodtoestande is afgekondig en ondersoeke na die gebeure van stapel gestuur. Sharpeville het die gewete van duisende Christene in Suid-Afrika en die buiteland aangespreek. Hierdie gebeure het die kerke in Suid-Afrika met 'n aantal gewigtige vraagstukke gekonfronteer. Met hierdie gebeure vers in die geheue vind die beraad te Cottesloe van Desember 1960 plaas.

2.9.2 Die Cottesloe-beraad

Kort na die gebeure by Sharpeville het die Sekretaris-generaal van die Wêreldraad van Kerk (WRK), Dr. Visser't Hooft, die lidkerke in Suid Afrika versoek of hulle gewillig sou wees om 'n verteenwoordiger van die WRK te ontvang (Lückhoff 1978:2). Dr. Robert S. Bilheimer is na Suid-Afrika gestuur en het met die agt lidkerke in Desember 1960 in Johannesburg vergader. Dit het uiteindelik uitgeloop op die Cottesloe-kerkeberaad. Terwyl Suid-Afrika nog in skok en spanning verekeer het a.g.v. van die onluste by Sharpeville en elders in die land en nadat 'n landwyse noodtoestand afgekondig het, het nege leiers van die NGK in Kaapstad byeengekom en 'n verklaring uitgereik om die gemoedere van hul lidmate te kalmeer en die kerk se standpunt oor die onluste te stel (Lückhoff 1978:6).

Op 31 Maart 1960, na samesprekings wat drie dae geduur het, is die sogenaamde "Kaapse verklaring" vrygestel. Aangesien die kerklike verteenwoordigers geen kerklike sanksie en toestemming na die samesprekings gehad het nie, het hulle die verklaring bloot in hulle eie naam as "predikante van die NG Kerke van Suid Afrika" uitgereik (Lückhoff 1978:6). Die verklaring is deur die volgende predikante onderteken: Dr. A. J. van der Merwe, Ds. P. S. Z. Coetsee, Ds. A. M. Meiring, Ds. A. G. E. van Velden, Dr. J. D. Vorster, Ds. C. B. Brink, Z. B. Loots, Dr. F. E. O'B. Geldenhuys en Ds. W. A. Landman (Lückhoff 1978:6). Hierin verklaar die predikante dat hulle met groot ontsteltenis kennis geneem het van die tragiese en skokkende gebeurtenisse wat in die jongste tyd in Suid-Afrika plaasgevind het. Hulle betuig diepe meegevoel met almal van alle rasse wat getref is.

Die wêreldwye ongunstige publisiteit en die gevolge van Sharpeville het die predikante egter

genoodsaak om die volgende verklaring te doen: “Kerklike leiers en ander hier te lande en oorsee het hulle die Vryheid veroorloof om kommetaar te lewer en skokkende verklarings vry te stel voordat die gegewens geregtelik bepaal en vrygestel is ... Ons kan nie genoeg neem met die voortdurende beswadding van ons land, volk en kerk deur onware sowel as skeefbeklemtoonde informasie nie. Ons wil die buitewêreld waarsku dat derglike onverantwoordelike optrede, wat reeds jare lank voortduur en steeds in intensiteit en woede toeneem, besig is om ‘n botsing in ons land te presipiteer waarvan die einde nie te voorsien is nie. Die ongekwalfiseerde steun en aanmoediging wat aan ‘n bepaalde bevolkingsdeel gegee word, dien net daartoe om die beskawing en die Christendom uit te lewer aan die ondermynende bedrywighede van gewetenlose en onverantwoordelike elemente” (Lückhoff 1978:6-7).

Die predikante het die wêreldpers daarvan beskuldig dat hulle oor ‘n lang tydperk ‘n skewe beeld rakende Suid-Afrika aan die wêreld voorgehou het en dat daar nog nooit in die geskiedenis soveel duiwelse suggesties tot soveel miljoene gemaak is wat nie die vermoë het om dit beoordeel nie. Hierdie uitspraak van die nege kerkleiers het groot aandag in die dagblaaië geniet en is ook daarna in ‘n amptelike publikasie van die NGK opgeneem.

Kort nadat die “Kaapse verklaring” die lig gesien het, het Dr. Joost de Blank, Aartsbiskop van die Anglikaanse Kerk in Kaapstad, beweer dat, tensy die NGK gedwonge apartheid verwerp, ander kerk nie langer met die NGK in enige federasie of raad vereenselwig sou word nie (Lückhoff 1978:7). Die Artsbiskop het daarna ‘n beroep op die WRK gedoem om ‘n kommissie van ondersoek na Suid-Afrika te stuur om die feite in die verband vas te stel. Die WRK stuur Bilheimer na Suid-Afrika om ‘n ondersoek oor die Suid-Afrikaanse situasie te doen.

Die besluite van die kerkebraad te Cottesloe het monumentale betekenis vir al die lidkerke, veral vir die Afrikaanse kerke, ingehou. Hierdie besluite het wye reperkussies op kerklike-politieke gebied gehad. In die lig daarvan gaan daar net na die bevindinge van die beraad gekyk word om die teologiese sowel as politieke klimaat van die tyd aan te toon. Ek noem ‘n paar vernames en ter sake punte:

Die beraad kom ooreen en erken dat alle rassegroepe wat permanent in Suid-Afrika gevestig is, deel van ons land se totale bevolking is. Lede van van al

hierdie groepe het ewe veel reg om hulle bydrae te lewer tot die verryking van die lewe van hulle land en om te deel in die verantwoordelikhede, belangings en voorregte wat daaruit volg ...

Niemand wat in Jesus Christus glo, mag uitgesluit word uit enige Kerk op grond van sy kleur of ras nie. Die geestelike eenheid van alle mense wat in Christus is, moet sigbaar tot uiting kom in handeling van gemeenskaplike aanbidding en getuigenis, in gemeenskap en konsultasie oor sake van gemeenskaplike belang ...

Die beraad was van mening dat daar geen Skriftuurlike gronde vir 'n verbod op gemengde huwelike bestaan nie ...

Grondbesit

Dit is die beraad se oortuiging dat die reg om grond te besit waar hy ook al gedomiseleer is en om deel te hê aan die regering van sy land, deel is van die waardigheid van die volwasse mens, en om hierdie rede kan 'n beleid wat aan nie-blankes permanent die reg tot medeseggen in die regering van die land waarvan hulle burgers is, ontsê, nie geregtig word nie.

Politieke status van Kleurlinge

(a) Dit is die oortuiging dat daar in beginsel geen beswaar kan wees teen die direkte verteenwoordiging van die Kleurlingbevolking in die Parlement nie. (b) Ons spreek die hoop uit dat oorweging verleen sal word aan die toepassing van hierdie beginsel in die afsienbare toekoms (Lückhoff 1978:84-90).

Reeds op 16 Desember 1960 saai die Hervormde Kerk 'n verklaring oor die radionuus uit dat die afgevaardigdes van die kerk hulle nie met die Cottesloe-besluite vereenselwig nie. *Die Transvaler* skryf in 'n hoofartikel dat, ongeag hoe mooi die besluite van die beraad klink, "die konsekwente toepassing daarvan tot die volledige ineenstorting en verdwyning van die Christendom self hier aan die suidpunt van Afrika moet lei" (*Die Transvaler* 1960; Lückhoff 1978:104). *Die Vaderland* het die besluite as "verwarrend" beskryf (*Die Vaderland* 1960; Lückhoff 1978:104).

Beyers Naudé, toe waarnemede moderator van die Suid-Transvaalse sinode van die NGK, het in *Dagbreek* die saak probeer verdedig en gewaarsku "dat oorhaastige en misleidende gevolgtrekkings baie onnodige skade aan die saak van die Christendom en die blywende welsyn van die Afrikaner kan doen" (*Dagbreek* 1960; Lückhoff 1978:106).

Die uitsondering onder die Afrikaanse koerante was *Die Burger* wat op 19 Desember 1960 skryf dat die Kerk die reg en plig het "... om politieke beleid te toets aan morele wette ... om die heersers van die hierdie wêreld te vermaan en tereg te wys en om dit onbevrees te doen, omdat hy, indien hy suiwer ingestel is op die Werklikheid agter die werklikheid, 'n Hoër Gesag verteenwoordig as regerings, politieke partye of die volkswil" (*Die Burger* 1960; Lückhoff 1978:104).

Dr. Andries Treurnicht, wat daardie jaar redakteur van die *Kerkbode* geword het, skryf in die kerkorgaan dat veral die besluite oor Kleurling-verteenvoording in die Parlement 'n "ontoelaatbare staatsgreep" is (*Die Kerkbode* 1960; Lückhoff 1978:108). Volgende het Dr. H. F. Verwoerd, eerste minister, aan die woord gekom in sy Nuwejaarsboodskap aan die volk op 1 Januarie 1961. Sy uitlatings verongeluk enige positiewe uitwerking wat die beraad op die NGK kon gehad het. Naudé het in die verband gesê: "Verl in die Transvaal het min lidmate dit hierna gewaag om die Cottesloe-besluite te verdedig" (Lückhoff 1978:116). Verwoerd het die beraad beskou as 'n poging deur buitelanders om hulle in Suid-Afrika se sake in te meng. Hy voer aan dat 'n organisasie soos die WRK nie 'n blywende indruk op die denke en optrede van die land sou hê nie en dat die finale besluit by die kerke berus wanneer hulle sinodes hulle stem sal laat hoor. Die Afrikanerbond (vereniging) het ook sy invloed laat geld en lede wat aan die beraad deelgeneem het, versoek om hulle van die besluite te distansieer.

Binne 'n jaar na afloop van die Cottesloe-kerkeberaad, het nie minder as sewe sinodes, sinodale kommissies en kerkvergaderings van die NGK die bevindinge van Cottesloe onomwonde verwerp nie (Lückhoff 1978:128). Volgens Lückhoff was dit 'n reuse oorwinning vir die konserwatiewe magte in die kerk en die Nasionale Party. Aan die ander kant was dit 'n verpletterende nederlaag vir die ekumenies-gesindes, want nie net is die Cottesloe-verklaring in sy geheel verwerp nie, maar daar is ook met groot meerderhede deur drie sinodes besluit om hulle lidmaatskap van die WRK te beëindig.

Die Cottesloe-kerkeberaad was 'n dinamiese poging van Christene om oor taal- en rassegrense heen na mekaar uit te reik, om die situasie in Suid-Afrika o.l.v. die Gees van God

te bespreek. Terugskouend blyk dit dat die meerderheid Afrikaanse predikante en lidmate nie ryp was vir die verreikende gevolge en veranderinge wat die bevindinge te Cottesloe mee sou bring nie. Dit blyk nou, dat Cottesloe sy tyd te ver vooruit was.

Watter faktore het egter bygedra tot die NGK se keuse om apartheid teologies te fundeer? Vir hierdie studie kan dit dus hulpsaam wees om kortliks na die ontwikkelinge van die apartheidsdenke binne die NGK te kyk, asook waarom die NGK hierdie weg ingeslaan het.

2.10 Ontwikkelinge van apartheidsdenke binne die NGK tot 1974

Na die totstandkoming van die Algemene Sinode van die NGK in 1962 is die sendingbeleid vervang met 'n sendingbeleid wat deur die Algemene Sinode aanvaar is. Volgens Coetsee kan hierdie ontwikkeling as 'n volgende fase in die ontwikkeling van apartheid gesien word (2011:18). Hy noem dat hierdie sendingreglement nie net pragmatiese oorwegings weerspieël nie, maar dat die ideologiese oorwegings van apartheid van die NGK alreeds hierin navore kom. Coetsee voer aan dat hierdie ideologiese oorwegings uit die behoefte spruit om die beleid van die kerk Skriftuurlik te regverdig en teologies/ideologies te begrond (2011:18-19). Dit wil dan voorkom asof daar beide 'n pragmatiese en 'n ideologiese denklyn in die apartheidsdenke van die NGK identifiseer kan word. Hierdie twee denklyne, noem Coetsee, het uiteraard nou met mekaar saamgehang (2011:19).

Coetsee noem tereg dat die ontstaan van die apartheidsteologie uiteraard kompleks van aard is (2011:19). Verskeie tipes invloede kan in die apartheidsteologie aanwesig gevind word. Van die prominentste invloed is die van die neo-Calvinistiese wysbegeerte van Dooyeweerd en Stoker, die invloed van Abraham Kuyper se kosmologie, die etiese impak van Skotse piëtisme, Amerikaanse fundamentalisme, die romantiese volksbegrip van Herder en die invloed daarvan op Gustav Warneck se sendingkunde (Coetsee 2011:19).

Beide die pragmatiese en ideologiese denklyne wat die apartheidsdenke in die NGK gekenmerk het, het verskeie fases van ontwikkeling ondergaan. Dit het groter momentum gekry na die eenwording van die provinsiale sinodes van die NGK en die eerste sitting in 1962 (Coetsee 2011:20). Tydens hierdie sinode is 'n kommissie benoem om aandag te gee aan Skriftuurlike gronde vir rasse-apartheid. Tydens die volgende twee sittings van die Algemene

sinode is die verslae verwys na verskeie kommissies van die sinode. Dit is eers tydens die sitting van die Algemene sinode in 1974 dat die rapport met wysigings goedgekeur en gepubliseer is as *Ras, Volk en Nasie en volkereverhoudinge in die lig van die Skrif* (RVN 1974). Coetsee noem dat in RVN die pragmatiese en teologiese/ideologiese strominge ineen vloei (2011:21). Hierdie dokument bied 'n uitgebreide en gesaghebbende verslag wat apartheid dogmaties/ideologiese grond en Skriftuurlik regverdig.

Coetsee noem tereg dat die NGK met die hulle sendingbeleid die beleid van apartheid vooruitgevoel en daarmee saam ook 'n sleutel rol gespeel het in die aandrang om dit ook staatkundig te vestig (2011:37). Die NGK het ook 'n rol gespeel om die politieke beleid van apartheid moreel te legitimeer en teologies te grond (Coetsee 2011:37). Buiten die sendingbeleid van 1935, is daar ook gepoog om in RVN apartheid vanuit 'n teologiese perspektief te verdedig. Volgens Coetsee moet o.a. die sendingbeleid en RVN, saam met ander geskrifte, beskou word as die produk van 'n groep denkers binne die NGK en Gereformeerde Kerk (GK), met name soos H. G. Stoker, F. J. M. Potgieter, D. Lategan, J. D. Kestell, E. E. van Rooyen, J. D. du Toit, J. J. Dekker, D. R. Snyman, D. G. Malan, J. D. Vorster, D. J. van Rooy, F. Postma, J. De W. Keyter, H. J. Strauss, P. J. Meyer, I. J. du Plessis en andere (Coetsee 2011:38).

Kinghorn noem dat RVN nie net nog 'n rapport was nie (1986:47). Nie net was dit in gedrukte vorm gepubliseer nie, maar dit was ook later in verskillende tale vertaal en wêreldwyd versprei. Dit is iets wat nog nooit tevore met 'n rapport gebeur het nie (Kinghorn 1986:47). Binne die kerk het RVN as 'n verwysingsraamwerk gefunksioneer. "Klaarblyklik moes dit dien as beleidsdokument; 'n blote studiestuk was dit nie" (Kinghorn 1986:47).

Met RVN het daar ook 'n mate van finaliteit aangebreek. Na dekades se soeke na die teologiese ondersteuning van apartheid, het die "droom" uiteindelik gerealiseer. Alreeds in die inleiding van RVN word die problematiek van die sosio-ekonomiese en kultuur-politieke oorlewing soos volg voorgelê:

Dit was die Kerk wat die eensame grensboere se troos en anker was in die dae van storm en gevaar. Vanaf die begin van Suid-Afrika se geskiedenis moes hierdie kerk worstel met die probleem van 'n veelrassige en 'n veelvolkige land. Dit het op sy beurt aanleiding gegee tot die totstandkoming van afsonderlike Kerke uit

verskillende bevolkingsgroepe. Dit was ‘n natuurlike groeiproses wat met geseënde gevolge voortgegaan het en ook geen geringe invloed uitgeoefen het op die latere staatkundige ontwikkeling en politieke denke nie (RVN 1974:3).

Hier word die pastorale rol van NG Kerk soos deur die volk bepaal, aan die lig gebring. Volke en ras, soos in die 1857 besluit en die sendingbeleid van 1935, was die bepalende faktor vir die grense van die kerk. Coetsee noem dat die beginsel van verskeidenheid hier dien as die uitgangspunt vir die ontwikkeling van verskillende volkskerke (Coetsee 2011:227).

Eenheid en verskeidenheid soos dit in beide die dogmatiese begronding en die Skriftuurlike regverdiging uitgewerk is, funksioneer in RVN as een van die belangrikste grondbeginsels. Hierdie beginsels word uitvoerig aan die hand van Gen. 10-11 bespreek, en eenheid word beklemtoon “want die Skrif leer en handhaaf die wesenlike eenheid van die mesnlike geslag, tesame met die oer-samehang en die prinsipiële gelykwaardigheid van alle volke” (RVN 1974:11). Dit blyk vanuit RVN dat die opstellers van die dokument nie veel aandag aan die skeppingsverhaal van Gen. 1-3 en die verhaal van Adam en Eva gegee het nie. Coetsee voer as rede hiervoor aan dat die gebeure by Babel as die eintlike skepping gesien is (2011:227). Dit is blykbaar eers by Babel dat die mens volgens sy ware en sigbare wese gemanifesteer word. Dis nogal opvallend dat die opstellers van skeppingsterme gebruik maak as hulle hierdie analise maak. Coetsee noem dat vir hulle Babel die gebeure is waar daar “differensiëring van die menslike geslag in volke en rasse” plaasvind en waarop God se vloek en seën rus (2011:229). Dit is ‘n vloek “oor die sondige oormoed van die Babelbouers, maar ook ‘n daad van genade waardeur die mensheid nie vernietig word nie sodat hulle die Here kon soek” (RVN 1974:12). In die lig hiervan, argumenteer die opstellers, kon die bedoeling van God met die vervulling van die aarde bereik word (RVN 1974:12).

Dit is opvallend hoe alles oor die mens en die strukture van menswees uit die gebeure by Babel afgelei word. ‘n Weereense bewys hoe apartheid vanuit hierdie skrifgedeelte geregverdig word, blyk uit die volgende gedeelte: “In die verband met ons rapport, is dit ‘n aktuele vraag of Gen. 11:2- 9 kan dien as Skriftuurlike grondslag vir ‘n beleid van eiesoortige ontwikkeling? Ons antwoord is ‘n gekwalifiseerde *ja*. Die rasse- en volkereverskeidenheid waartoe die spraakverwarring sy bydrae gelewer het, is ‘n aspek van ons werklikheid wat kenlik deur God vir hierdie bedoeling bedoel is. Om hierdie feit te ontken is om jou aan die kant van die toringbouers te skaar” (RVN 1974:16). Die gevolgtrekking uit hierdie teks is dat

dit weer bevestig word dat volkereverskeidenheid ‘n skeppingsordening is, omdat “ons dus aanneem dat die differensiëring in volke implisiet in die skeppingsopdrag aanwesig is, en dat die gebeure by Babel daaraan net ‘n bepaalde momentum en karakter gegee het” (RVN 1974:19).

Samevattend kan in hierdie analise van RVN die volgende punte benadruk word (Coetsee 2011:236-237):

- i. RVN moet as ‘n neerslag en kulminasie van die dekade lange ontwikkeling van apartheid beskou word. Die dokument weerspieël die belangrikste fases van die ontwikkeling van die apartheidsteologie nl, pragmatiese apartheid, die dogmatiese apartheid en die Skriftuurlike apartheid.
- ii. Hierdie dokument is die neerslag van denke wat uit ‘n bepaalde filosofiese denkraamwerk ontwikkel het. Coetsee noem dat hierdie voorveronderstelling wat by die skrywers geheers het, dit vir hulle moontlik gemaak het om beslag te gee aan ‘n amptelike dokument van die N.G Kerk wat al die kenmerke vertoon van ‘n kritieklose geslote sisteem van denke.
- iii. Daar is duidelike aanduidings binne die dokument dat ‘n sterk volksteologie aanwesig was wat op sosio-ekonomiese en kultuur-politiese gebiede deur die kerk geregverdig is vir die *een volk* ten koste van al die ander volke.
- iv. RVN vertoon die NG Kerk se meerderwaardigheidskultuur wat d.m.v die unieke roeping, afskeiding van die heidennasies en voogdybeginsel geregverdig is. Dis ‘n kultuur wat so verskans is dat die skrywers van RVN dit nie nodig geag het om dit te beredeneer nie.
- v. Daar funksioneer ‘n teologie wat al die kenmerke toon van die neo-Calvinisme van Kuyper, soos geïnterpreteer deur teoloë soos Stoker.
- vi. Die dokument vertoon die invloed van die volksnasionalisme, Warneck se sendingkunde en kenmerkende fundamentalisme uit konserwatiewe stroom van die Amsterdam-Princetonse stroom.

Die motivering agter bostaande analise van RVN is bloot om die politieke en teologiese klimaat wat in 1974 geheers het, te skets. Boesak sou kort na 1974 na Suid-Afrika terugkeer en ‘n meer prominente rol begin speel. Dit is dan juis binne hierdie klimaat waarbinne Boesak sou begin om die teologie van profetiese weerstand te laat geld.

2.11. Stemme van die “anderkant”

Kritiese stemme teen RVN sou nie uitbly nie, ondermeer in ’n studie van Douglas Bax (opgeneem in De Gruchy & Villa-Vicencio 1983). Bax kom tot die gevolgtrekking dat alhoewel RVN byna vyftig tekste aanhaal, die totale apartheids-argument basies op net vyf tekste gebaseer is. Volgens Bax gebruik die NGK die volgende tekste om die skeiding van rasse te ondersteun: Gen. 1:28, Gen. 11:1-9, Deut. 32:8, Hand. 2:5-13 en Hand. 17:26 (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:114). Bax bevraagteken of die dokument die tekste ter ondersteuning van apartheid korrek interpreteer.

Willem Vorster, in ’n artikel wat ook in *Apartheid is a heresy* opgeneem is, bevraagteken eweneens die hermeneutiek waarmee RVN te werke gaan, veral die veronderstelling dat die Bybel universele en ewige geldige beginsels van gedrag bevat (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:94-111). Vorster vra na ’n meer moderne en buigbare hermeneutiek, terwyl Bax van die mening uitgaan dat selfs binne die riglyne van hierdie bevraagtekende hermeneutiek RVN die tekste misverstaan het.

Uit Sendingkerk-geledere het Jaap Durand ’n artikel getiteld *Bible and Race: The Problem of Hermeneutics* geskryf waarin hy die hermeneutiese sleutels van RVN bespreek. Die artikel is later in die *Journal of Theology of Southern Africa (JTSA)* gepubliseer. Durand noem dat die skrywers van die dokument oortuig was dat die Bybel hulle denkpatriene aangaande rasse-apartheid sanksioneer (1978:5). Hy noem dat die Bybel inderdaad die feit van rasse-diversiteit erken en aanvaar, maar beskou dit nie as ’n teologiese probleem nie (1978:5).

The unity and solidarity of the human race clearly functions in the Bible within the framework of salvation history as an integral and constitutive part of it. The human race is one of its common origin, its fall into sin, its salvation in Christ and its eschatological destination (1978:5).

Durand se grootste kritiek op RVN is dat opstellers die kwessie rondom etniese diversiteit losmaak van die heilshistoriese ligging en dus ook van die sentrale boodskap van die Bybel (1978:6). Dit is dan nie verbasend dat RVN die gedagte van etniese diversiteit met die skepping in verband bring nie. In die lig hiervan beskou RVN diversiteit as ’n implisiete gegewe met die skepping en God se opdrag om die aarde te bewoon en te bewerk.

Gegewe die hermeunetiese beginsels wat in RVN vervat is, noem Durand dat die dokument nie die Bybel in sy oorspronklike bedoelling en sentrale temas beskou nie (1978:6). Durand noem dat ‘n ander hermeneutiese beginsel navore getree het, naamlik om die Bybel as ‘n boek van algemene beginsels te sien sien sonder om die heilshistoriese konteks in berekening te bring.: “...the old hermeneutic at some crucial points maintained itself in a subtle, but unmistakable truth” (1978:11).

Die bekendstelling van RVN het ‘n onmiddellike reaksie tot gevolg gehad. Dit was veral die openbare media wat ‘n groot rol gespeel het in die eerste reaksie op die dokument. Die dagblaaie se hoofopskrifte het soos volg gelui: “Ontugwet moet vir nog volke geld” (*Die Transvaler* 1974); “Gemengde huwelike: Ongeoorloof sê Sinode” (*Die Burger* 1974); “Kerklike debat oor gemengde huwelike bly oop” (*Die Burger* 1974); “Saambid: ‘n Harde nee van Sinode” (*Die Transvaler* 1974); “Saambid: Kerkrade kan besluit” (*Die Burger* 1974); “Kerke met oop deure” (*Die Burger* 1974).

Wanneer daar so na die reaksie gekyk word, kom daar twee temas navore, naamlik gemengde huwelike en gesamentlike aanbidding. Volgens RVN is gemengde huwelike nie net ongewens nie, maar ook ongeoorloof (1974). Boesak was een van die eerste wat hierop gerageer het. Boesak, toe nog ‘n student in Kampen in Nederland, het voorspel dat daar ‘n groot konfrontasie tussen die NGKA, die NGSK en die NGK aan die kom was (*Die Burger* 1974). Hierdie woorde van Boesak was inderdaad profetiese woorde, want dit was die weg waarlangs hierdie kwessie in die toekoms gedebateer sou word.

2.12 Samevatting

In hierdie hoofstuk is daar aangedui hoe die kleurkwessie binne die NG Kerk-familie ‘n bepaalde aanloop gehad het. Eerstens was daar gekyk na die problematiek rondom die persoon van die slaaf Bentura Visser en hoe hy op grond van sy velkleur deur sy mede blanke broeders en susters behandel is. Dit het aanleiding gegee tot die 1829 sinode wat aparte aanbidding verbied het.

Tweedens is daar ingegaan op die aanloop van die 1857 sinode besluit wat aparte aanbidding ‘n vastrapplek in die kerk gegee het. Dit het vanselfsprekend verreikende gevolge vir die kerk ingehou. Derdens is daar ook gekyk na die stigting van die Sendingkerk en watter rol die 1857

besluit daarin gespeel het. Daar is ook aangedui hoe die Sendingkerk vir jare stilswyend die beleid van apartheid goedgekeur het, wat uiteindelik tot die stigting van die Calvyns Protestantse Kerk gelei het.

Vierdens is die sendingbeleid van die NGK deeglik bespreek, hoe die 1857 daar ingespeel het en hoe dit op die totstandkoming van die ander twee swart kerke (NG Kerk in Afrik en RCA) impakteer het. Daar is ook aangedui hoe die kerk die staat met 'n beleid van segregasie voorsien het. Dit is ook duidelik gemaak hoekom die NGK later vir regverdiging van apartheid sou kies.

Laastens is 'n analise van RVN gemaak en is daar aangedui m.b.v. die Skrifgebruik in die dokument hoe die pragmatiese en teologiese denke in verband met apartheid in hierdie dokument ineengevloei het.

Hierdie hoofstuk wou 'n breë agtergrond skets van die ontstaan en ontwikkeling van apartheid en skeiding binne die kerk. Hierdie agtergrond dien as die fondasie vir die res van die studie, want daarsonder sou Boesak se bydrae nie behoorlik begryp word nie, nog minder sal dit tot sy reg kom. Die opkoms van Boesak het immers nie in 'n lugleegte ontstaan nie, maar het teen 'n bepaalde agtergrond afgespeel. Dit is die agtergrond wat ek met hierdie hoofstuk wou belig. Nou dat die agtergrond daar gestel is, kan daar voortgegaan word om Boesak, sy opleiding en teologiese impak, verder te ondersoek.

HOOFSTUK 3

BIOGRAFIESE ORIËTERING EN DIE INVLOEDE OP DIE JONG BOESAK

3.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk sal ek meer die agtergrond van Boesak se kinder- en studiejare skets en sal dit dus meer biografies van aard wees. Hierdie hoofstuk sal as oriëntering dien op die hoofstukke wat volg. Hierdie hoofstuk strek vanaf Boesak se kinderjare en skool- en tersiêre opleiding, tot en met sy vertrek na Kampen, Nederland. Sekere hoofmomente en gebeure wat Boesak se denke en teologie beïnvloed het sal ook ter sprake kom. Daar sal ook gekyk word hoe die verskillende invloede in Boesak se proefskrif byeenkom. Ek sal probeer om vanuit betroubare bronne die nodige inligting so noukeurig moontlik weer te gee. Boesak se publikasie, *Running with Horses: The reflections of an accidental politician*, Scholtz se boek, *Die verhaal van Allan Boesak*, asook ongepubliseerde materiaal en onderhoude sal ondermeer as grondslag vir hierdie hoofstuk dien.

Een konstante element wat dwarsdeur Boesak se openbare optrede ter sprake kom is die polarisasie rondom hom. Ten spyte hiervan het Boesak die vermoë gehad om beide wit en swart, diegene binne en buite die Christelike gemeenskap, in die stryd om bevryding te verenig. Dit het Boesak met 'n teologiese begronde visie van 'n nie-rassige Suid-Afrika gedoen. In 'n artikel getiteld "Faithful Treason: The Theology and Politics of Allan A. Boesak" noem Stephen Martin dat dit was juis hierdie visie was wat deur Boesak se opponente as verraad beskou was, nie net van Suid-Afrika nie, maar van die Christelike geloof (Cochrane & Klein 2004:80).

Polarisasie en eenheid, lojaliteit en verraad: al hierdie faktore verenig om die figuur van Allan Boesak. Maar wie was hy? Hoe het dit gekom dat hy een van Suid-Afrika se sleutelfigure in die 1980s geword het?

3.2 Agtergrond

Allan Aubrey Boesak is op 23 Februarie 1946 op Kakamas in die Noord-Kaap as kind van Willie en Sarah Boesak gebore (Scholtz 1988:1). Willie Boesak was ‘n skoolhoof by ‘n sendingskool te Kakamas en albei ouers het opregte en goeie Christelike beginsels by hulle kinders ingeskerp. As getuie hiervan het drie van die seuns predikante geword, naamlik Reginald, Allan en Willie (Scholtz 1988:1). En een van die dogters, Edna, is ook met ‘n predikant, Dr. S. G. Pick getroud. Kort na die afsterwe van die vader van die Boesak-gesin in 1953, moes Sarah na die Boland toe trek omdat werksgeleenthede in Kakamas skaars was (Scholtz 1988:1). Die gesin het hulself in Somerset-Wes gevestig, waar Sarah as kleremaakster en wasvrou gewerk het.

Boesak het vanaf ‘n vroeë ouderdom belangstelling in godsdiens sowel as politiek getoon. Boesak, wat altyd ‘n predikant wou word, het op die ouderdom van 14 ‘n koster in die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk geword om te help om die familie te onderhou. Op die ouderdom van 17 het Boesak in 1962 aan Gordon High matrikuleer. In hierdie tyd tref nog ‘n tragedie die Boesak-gesin (Scholtz 1988:1). Die woonbuurt waar die gesin gewoon het, is a.g.v. die groepsgebiedewet tot ‘n blanke woonbuurt verklaar (Scholtz 1988:2). Dit het meegebring dat hulle huisie gesloop is nog voordat hulle alternatiewe behuising kon gevind het. In 1963 begin Boesak sy studies by die Bellville Teologiese Seminarium om hom as predikant te bekwaam.

3.3 Boesak as kind en sy bewuswording van God as die God van die armes

Boesak was maar net 7 jaar oud met die sterfte van sy vader, waarna sy moeder omtrent alle verantwoordelikheid vir die gesin oorgeneem het (Wallis & Hollyday 1989:41). As moeder van die Boesak-gesin moes sy toesien dat haar kinders die nodige opvoeding en geleerdheid kry. Dit was ‘n uitdagende tyd vir die Boesak-gesin. Ten spyte van al die uitdagings wat die gesin beleef het, was godsdiens ‘n baie belangrike deel van die gesin se alledaagse lewe. Die lees van die Bybel, gebed en die besprekings van Bybelverhale het daartoe bygedra dat die gesin die Bybel en God op ‘n besondere wyse leer ken het (Wallis & Hollyday 1989:41). Die Bybel was altyd ‘n bron van krag en troos vir die gesin.

And when you are really poor, then the Biblical story is not just another story.

When it is applied to your life, often in a very powerful way that it was in our

lives, it becomes very meaningful; in fact, one of the very few meaningful things in your life (Wallis & Hollyday 1989:41).

Op 10-jarige ouderdom het Boesak by die Vereniging van Christelike Studente (Association for Christian Students) aangesluit (Wallis & Hollyday 1989:42). Hierdie was ook 'n besondere leerskool vir die jong Boesak, waarin sy geloof ook op 'n vroeë ouderdom gevorm is. Gedurende die somer-vakansies sou die studente see toe gaan om sendingwerk onder die vakansiegangers te doen. Soggens is daar dienste vir kinders gehou en in die aande was daar dienste vir almal (Wallis & Hollyday 1989:42). Boesak vertel dat die vrou wat een oggend die kinderdiens moes waarneem nie opgedaag het nie. Hy noem dat Chris Wessels, 'n onderwyser wat ook 'n groot invloed op sy lewe gehad het, toe voorstel dat hy [Boesak] vir die kinders 'n storie kan vertel en ook sy getuienis kan lewer (Wallis & Hollyday 1989:42). Boesak het die sandgemaakte kansel bestyg en die kinders vertel hoe lief hy vir die Here geword het. Boesak het vir die kinders sy geloofsverhaal vertel: "I just remember growing up and learning to love the Lord in a way that, even at that stage, I knew I would not want to give up – ever" (Wallis & Hollyday 1989:42). Die kinders het so daarvan gehou dat Boesak dag na dag sy getuienis aan die strandgangers se kinders vertel het. Boesak noem dat sy liefde vir preek gedurende hierdie tyd ontstaan het (Wallis & Hollyday 1989:42). Tog was dit nie Boesak se eerste preek nie. Vanaf 'n 4 of 5-jarige ouderdom het Boesak sy suster se poppe uitgepak en regop gesit en vir hulle gepreek (Wallis & Hollyday 1989:42).

As kind onthou Boesak hoe almal wit wou wees of deur wit mense aanvaar wou word. Wit is as die standard van menswees gesien. Hoe donkerder jou vel, hoe minder mens was jy:

When I was a child everybody wanted to be accepted by whites. Other children were not allowed to play with us because we were too dark-skinned. And I remember my mother, who was very fair, being approached and told that if she would give us out for adoption it could be arranged for her to be reclassified white (Sparks 2003:73).

Een van die jong Boesak se grootste godsdienstige opvoeders was sy moeder. Van sy moeder het Boesak geleer dat God spesiale sorg en omgee aan die weduwee en die vaderlose bied (Wallis & Hollyday 1989:42). Dit was vir sy moeder 'n absolute geloofsekerheid. Wanneer Boesak sê dat God die God van die armes, die weduwees en die vaderlose is en dat ons roep om te staan waar Hy staan, bv. vir geregtigheid en teen ongeregtigheid, is dit nie net 'n

oortuiging wat hy uit die bevrydingsteologie opgetel het nie, maar iets wat hy eerstehands van sy moeder in die ouerhuis geleer het (Wallis & Hollyday 1989:43).

Om die bogenoemde punt te bevestig vertel Boesak die volgende verhaal. Na sy vader se sterfte het die gesin 'n ou vervalle huis gekoop wat hulle oor naweke probeer herstel het (Wallis & Hollyday 1989:43). Boesak se moeder het bakstene van 'n ryk bouer gekoop om die huis te restoureer. Met die aflewering van die bakstene is daar net ongeveer 250 stene afgelewer, terwyl sy vir 400 stene betaal het. Sy het die bouer gekontak oor wanneer hy die res van die stene sou aflewer. Die bouer het natuurlik beweer dat sy werker al 400 bakstene afgelwer het. Hierop het Boesak se moeder soos volg gereageer:

I will never forget this. But that's okay, you don't have to worry about the other bricks. The God I believe in is the protector of the widow and the fatherless. And somehow you're going to know that (Wallis & Hollyday 1989:43).

'n Paar weke later het die bouer die res van die bakstene kom aflewer. Op Boesak se moeder se vraag van wat gebeur het, het die bouer geantwoord dat terwyl hy besig was om huise te bou, dit op 'n misterieuse wyse aan die brand geslaan het (Wallis & Hollyday 1989:43). Hy het dit as 'n teken vanuit die hemel gesien en die res van die bakstene kom aflewer. Boesak se moeder was geensins hooggeleerd nie, maar sy het die onwrikbare geloof gehad dat God altyd aan hulle kant is. Op die ouderdom van 12 het Boesak dit alles aanskou en dit het 'n reuse indruk op hom gemaak. Hier het hy beleef hoe God op 'n tasbare wyse omgee vir armes en die onderdrukte (Wallis & Hollyday 1989:43). "That was something I was never to forget for the rest of my life. So today I'm literally impassioned about these things ..." (Wallis & Hollyday 1989:44).

3.4 Boesak as predikant in die Paarl

Boesak is in 1968 as predikant in die destydse NGSK Immanuel in die Paarl, op die jeugdige ouderom van 23, bevestig (Boesak 2009:33). Dit was tydens sy werksaamhede hier in die Paarl waar Boesak met die harde en verwoestende sisteem van apartheid gekonfronteer is. Die Paarl was een van daardie dorpe wat ook diep getref is met die apartheidswetgewing, veral die groepsgebiedewet. Tydens Boesak se bediening op Paarl was die gebied waarin die gemeente se historiese kerkgebou gestaan het, tot 'n blanke woongebied verklaar (Scholtz 1988:2). Hierdie gebeure sou nog lank in die toekoms by Boesak spook en ook 'n groot invloed op sy

teologiese denke hê.

Gedurende hierdie tyd het Boesak 'n voorval beleef wat sy lewe vorentoe ten diepste verander en geraak het. Met die toepassing van hierdie wetgewing was talle bruin gesinne ontwortel deurdat die buurte waar hulle vir geslagte lank gewoon het tot blanke gebiede verklaar was. Dit het meegebring dat hierdie gesinne verskuif is na swakker ekonomiese areas wat dikwels ver van die stad af was. Gemeenskappe is opgebreek en die band wat daar eers tussen mense was, was verbreek. Boesak en sy gemeente te Paarl het ook die slag van die groepsgebiedewet gevoel. Op daardie stadium het 'n jong Boesak gesit en toekyk hoe een van sy lidmate, Tant Meraai Arendse, se huis a.g.v. die groepsgebiedewetgewing gesloop word (Boesak 2009:33). Die gebeure rondom Tant Meraai Arendse, wat dikwels deur Boesak aangehaal word, het hom geforseer om oor die ongeregtigheid van apartheid na te dink; dit het hom gedwing om iets daaroor te sê, want vir sy lidmate was apartheid 'n werklikheid wat hulle ten diepste geraak het. Tant Meraai het, terwyl sy en 'n jong Boesak toegekyk het hoe haar huisie gesloop word, hom met al die respek in die wêreld gevra: Wat sê God van dié ongeregtigheid? Waarom laat God hierdie dinge toe om te gebeur? Sy het gesê dat sy wel die komende Sondag in die kerk sal wees en dat sy graag wou hoor wat God te sê het oor hierdie ongeregtigheid, eers dan, het sy gesê, kan hy met haar oor Jesus se liefde praat (Boesak 2009:34). Dit was harde woode, woorde wat die jong predikant sprakeloos gelaat het. Dit was woorde wat hom tot die harde besef gebring het dat daar nêrens in sy vyf jaar van teologiese opleiding iets was wat hom kon help om hiervoor voor te berei nie.

The theology taught to me by the white Dutch Reformed missionaries was totally inadequate to deal with the crises of faith that grew out of poverty, socio-economic injustices and political oppression. For this devastation we had no words in our creeds, doctrines and theology; or in the Bible. Or so they made us believe (Boesak 2009:34).

Hierdie voorval was deurslaggewend om Boesak tot die besef te bring dat die Woord op sy lidmate se konkrete lewenservaring gerig moet word en dat hy as Evangeliebedienaar nie durf swyg oor die ongeregtigheid wat die apartheidsisteem in Suid-Afrika tot gevolg gehad het nie. Ek dink dat hierdie uitdaging van Tant Meraai die katalisator was wat Boesak op die soektog geplaas het om die leemte in sy teologie te vul. Tant Meraai het dalk vir Boesak, sonder dat sy dit besef het, een van sy grootste teologiese lesings gegee. Vanaf hierdie tyd begin Boesak ontwikkel in een van die mees uitgesproke kritici van apartheid.

Die daaropvolgende Sondag het Boesak gepoog om hierdie ongeregtighede aan te spreek, maar tot sy eie besef het hy geweet dat sy woorde daardie dag nie genoeg was nie, dat sy teologie te arm was en dat sy verstaan van die Bybel te vlak was. Op 'n vroeë stadium in sy bediening het Boesak ontdek dat daar 'n leemte in sy teologie is, 'n leemte wat hom op 'n soektog sou bring om dié leemte te vul. Op daardie Sondag het Boesak sy eerste "politiese preek" gepreek en Tant Meraai was dankbaar vir die preek, maar hy sou nie rus totdat hy die regte woorde gevind het om die ongeregtigheid verwoord nie (Boesak 2009:34).

3.5 Boesak se latere ervaring van apartheid

Scholtz voer aan, en ek is met hom in akkoord, dat dit baie belangrik is om kortliks aan Boesak se belewenis van apartheid aandag te gee, om sodoende sy verdere loopbaan en sienswyses te verstaan (Scholtz 1988:2). Op 5 Januarie 1977 verskyn daar 'n berig in *Die Burger* waarin Boesak toegee dat blankes pragtige ideale t.o.v. apartheid koester (*Die Burger*, 5 Januarie 1977). Hierop is Boesak van mening dat apartheid vir die nie-blanke 'n totaal ander ervaring is. Hy meen vir die nie-blanke beteken apartheid "slegte huisvesting, slegte betaling, paswette instromingsbeheer, trekarbeid, groepsgebiede, hervestiging, ongelykheid, vrees, intimidasie, wit base en swart informante, neerbuigendheid en paternalisme. Kortom, swart magteloosheid" (*Die Burger*, 5 Januarie 1977).

In 'n uitgawe van *Pro Veritate*, die amptelike mondstuk van die Christelike Instituut (CI), van dieselfde jaar stel Boesak sy ervaring soos volg:

Want jy word nie in Suid-Afrika onderdruk omdat jy 'n Christen is nie; ook nie omdat jy Muslim of Methodis of Anglikaan of 'n afvallige NG is nie, maar omdat jy nie blank is nie (*Pro Veritate*, Februarie 1977).

Die Sendingkerk se Kommissie vir Leer en Studie het 'n ondersoek geloods en die sinode van 1982 met 'n soortgelyke verslag bedien (*Acta Sinodi* 1978:379). Die verslag sien soos volg daaruit. Daar is bevind dat lidmate van die Sendingkerk op vele gebiede diskriminase ervaar. N.a.v. hierdie verslag word hulle menswaarheid 'n ernstige knou toegedien waar hulle aparte ingange moet gebruik, neerhalende aanspreekvorme moet aanhoor en die ontberinge van sekere basiese menseregte moet verduur. In die meeste gevalle word nie-blankes minder as blankes vir dieselfde arbeid betaal. Die maatreëls van die plaaslike owerhede is meestal diskriminerend, aangesien die voorsiening van paaie, beligting en behuising steeds net tot die voordeel van die blankes strek. Die beplanning van en aanleg van behuisingskemas vind op 'n

eensydige en outoritêre wyse plaas. Die posisie van die sogenaamde “bruin mense” op skoolgebied is volgens die verslag ook betreuringswaardig in vergelyking met dié van die blankes. Volgens die verslag is die gebrek aan akkomodasie, skoolsale en sportgeriewe, maar veral die veel kleiner staatstoekennings aan bruin en swart skole “een van die skreiendste onregte” in die land. Die toepassing van die groepsgebiedewet het steeds ten koste van bruin en swart persone geskied. Daar word nooit van blankes verwag om uit hulle gevestigde woonbuurte na ver, afgeleë en swak ontwikkelde buurte te verhuis nie. Dit was altyd net die bruin en swart bevolking wat hierdie ontwortelingsproses moes deurmaak.

Daar kan min twyfel wees dat die ervarings wat in hierdie verslag verwoord word, soortgelyk was aan die wyse waarop mense soos Boesak apartheid ervaar en beleef het nie. Scholtz noem die feit dat daar vandag geen bruin mense of swart mense is wat ‘n goeie woord oor apartheid te sê het nie, as ‘n baie duidelike aanduiding is dat die toepassing van die apartheidsbeleid “geweldig baie pyn en leed by dié mense veroorsaak het” (Scholtz 1988:3). Boesak se belewenis met apartheid het daartoe bygedra dat hy dit as sy lewensroeping beskou het om dit uit te roei en ‘n demokratiese bedeling daar te stel. Om hom vir hierdie lewensroeping toe te rus, vertrek Boesak na die buiteland om hom teologies beter te bekwaam.

3.6 Boesak se teologiese opleiding

3.6.1 Jare op seminarium

Opvoeding was vir Boesak altyd baie belangrik en dit het in sy jare op seminarium duidelik te voorskyn gekom. Dit was iets wat, in die woorde van sy moeder, nie van hom weggeneem kan word nie (Wallis & Hollyday 1989:44). Tydens sy opleidingsjare op seminarium het Boesak alreeds bewus geword dat die opleiding wat hy daar ontvang het nie goed genoeg was nie en dat dit in vele opsigte gebrekkig was om die situasie in Suid-Afrika aan te spreek.

Die destydse teologiese kursus het vyf jaar geduur en aan die einde van die studies is daar geen graad of enige akademiese erkenning van enige aard toegeken nie (Wallis & Hollyday 1989:44). Die profesore op seminarium was almal blankes vanuit die NG Kerk wat die regverdiging van apartheid teologies verdedig het (Wallis & Hollyday 1989:44).

Die studente het verskeie pleidooie gerig om soortgelyke kursusse deur UNISA te doen waar ten minste ‘n graad verwerf kon word, maar dit was geweier. Die rede wat hiervoor aangevoer was: “You don’t need this kind of study. If there is any academic study to be done, it will be

done by people of the white church” (Wallis & Hollyday 1989:44). ‘n Sekere professor het genoem dat vakke soos Grieks en Hebreeus nie by die kurrikulum gevoeg kan word nie, want by die Universiteit van Stellenbosch druipe die studente soos vlieë.

And if the white students have difficulties, what in the world do you think you would do? You are just not capable of doing that kind of study (Wallis & Hollyday 1989:44).

Boesak noem dat hy nog nooit so kwaad was soos op daardie stadium nie. Hy het daardie dag ‘n belofte aan homself gemaak dat hy dit nie sal aanvaar nie en dat hy hulle verkeerd sal bewys (Wallis & Hollyday 1989:44). In 1965 besoek James McCord, die president van die Princeton teologiese seminarium, Suid-Afrika op versoek van die NG Kerk (Wallis & Hollyday 1989:45). Na ‘n lesing by die seminarium van die Sendingkerk het McCord Boesak nader geroep en hom gekomplimenteer vir die wyse waarop hy die vrae geformuleer het. McCord het vir Boesak net daar en dan ‘n geleentheid aangebied om in Princeton te studeer (Wallis & Hollyday 1989:45). Vanselfsprekend was Boesak in sy skik oor die moontlike geleentheid om oorsee te gaan studeer.

Vir die oorsee studie om te verwesenlik moes die raad van profesore geraadpleeg word om goedkeuring daartoe te verleen. Een van Boesak se professors het hom na die raad vergesel en hulle antwoord aan Boesak was: “Forget it” (Wallis & Hollyday 1989:45). Boesak noem dat die rede waarom die raad sy versoek afgekeur het Princeton se vereiste was. Op daardie stadium het Princeton vereis dat studente vanuit die Derde Wêreld ‘n brief moes toon waarin sy kerk verklaar dat sy oorsese studie sal bydra dat die persoon beter toegerus sal word met die oog op ‘n leierskapsposisie binne sy kerk. Op daardie stadium was daar geen behoefte aan swart leierskap binne die Sendingkerk nie. Dit, tesame met die gedagte dat Boesak met ‘n akademiese kwalifikasie kan terugkeer, het moontlik die raad van plan laat verander. ‘n Soortgelyke geleentheid na Hamburg Universiteit het Boesak weer te beurt geval, maar dit was op ‘n soortgelyke wyse afgekeur (Wallis & Hollyday 1989:45).

3.6.2 Studiejare in die buiteland

Erica Meijers behandel in haar boek, *Blanke broeders, Zwarte vreemden*, die verhouding van solidariteit wat die kerke in Nederland met swart Gereformeerde Christene in Suid-Afrika gehad het (2008:414). Volgens Meijers het die “teleurstellende ervaring met die blanke

broeders” daartoe bygedra tot die toenemende belangstelling van die Nederlandse kerke om kontakte met swart Gereformeerde Christene te bou. Namate die kontak met die swart Christene toegeneem het, so ook het die gevoelens van die kerke in Nederland toegeneem t.o.v. die vryheidstryd in Suid-Afrika.

Die amptelike ooreenkoms wat tussen die Gereformeerdes met die NGKA en die Sendingkerk in 1968 en 1970 onderskeidelik aangegaan is, het tot die wedersydse besoeke aan mekaar se sinodes gelei (Meijers 2008:414). Vanuit hierdie verhouding volg die koms van studente vanuit hierdie kerke na die Vrije Universiteit en die Theologiese Hogeschool in Kampen (Meijers 2008:414). Die meeste swart predikante wat gedurende hierdie tyd na Nederland gereis het om te gaan studeer het vanuit die Belydende Kring gekom. Meijers noem dat hierdie studente in die 1970s ‘n belangrike plek in die kerklike debat teen apartheid sou inneem. Hiervan is Boesak die beste voorbeeld (Meijers 2008:415).

‘n Beurs wat aan Boesak toegeken was, het dit vir hom moontlik gemaak om in die buiteland te gaan studeer. N.a.v. die inleiding van die boek “Om het zwart te zeggen” blyk dit uit die skrywe van Prof. J. Verkuyl dat hy op besoek aan Boesak se gemeente in die Paarl was (Boesak 1975:5). Dit wil voorkom asof Boesak Prof. Verkuyl genooi het om op die Goeie Vrydag te preek en saam met hom die Heilige Nagmaal te bedien. Hierdie besoek het moontlik ‘n groot rol gespeel in die verkryging van die beurs wat die oorsese studie moontlik gemaak het. Weereens het Boesak die raad van profesore om ‘n verwysingsbrief gevra, wat hulle weereens geweier het (Wallis & Hollyday 1989:45). Boesak moes alles verkoop en geld leen om hierdie geleentheid te Kampen aan te gryp. In September 1970, twee en ‘n half jaar nadat hy in die Paarl bevestig was, vertrek Boesak na Nederland om in Kampen by die Theologiese Hogeschool van die Gereformeerde Kerken te gaan studeer (Scholtz 1988:5).

‘n Week voor Boesak na Nederland sou vertrek vir verdere studies, het hy en sy swaer, Ds. Samuel Pick, gegaan om Johan Heyns te groet (Boesak 2009:33). Sedert Boesak en Heyns mekaar as student en dosent leer ken het, het hulle goed bevriend geraak en Heyns het Boesak aangemoedig t.o.v. verdere studies. Op daardie besoek het Prof. Heyns aan Ds. Pick gesê dat hy goed na Boesak moet kyk, want soos hy hom nou daar sien, sou hy hom nooit weer sien nie (Boesak 2009:33).

In Kampen kies Boesak etiek as sy hoofvak vir sy doktorsale studie, met die fokus op die swart teologie waarvan hy ‘n groot aanhanger geword het. Daar word bespiegel dat Boesak reeds in

Suid-Afrika met die swart teologie kennis gemaak het. Die rede hiervoor is die verskeie artikels wat in die *Ligraer*, die amptelike mondstuk van die Sendingkerk en *Pro Veritate* in 1969 oor hierdie onderwerp verskyn het.

Hierdie studiejare in Kampen was vir Boesak die ommekeer in sy teologiese denke en in sy interpretasie van die Bybel. In Kampen kom Boesak tot ander insigte aangaande die Gereformeerde tradisie, anders as wat hy in Suid-Afrika leer ken het. Die Nederlanders het 'n ander wêreld vir die jong Boesak oopgebreek, 'n wêreld wat hom sou help om daardie leemte in sy teologie te vul en wat hom ook dan eintlik sou help om homself teologies en polities teen apartheid uit te druk (Boesak 2009:35). Daar sal nou gefokus word op die verskillende teologiese invloede op Boesak.

3.6.3 Teologiese invloede in Kampen en Suid-Afrika

In 'n uitgawe wat die geskiedenis van die Theologiese Hogeschool te Kampen wil vertel, word daar heelwat interessante bevindinge beskryf (Geschiedenis van de Theologiesche Universiteit van Kampen 2005:275). Volgens hierdie uitgawe het die blanke Suid-Afrikaners die grootste groep buitelandse studente na Kampen gevorm. Sedert die 1970s het daar egter 'n verandering plaasgevind. Swart studente het nou ook na Kampen gekom om hulle in staat te stel om beter leiding aan hulle kerke in die moeilike omstandighede te gee waarin hulle hulself bevind. Dit is om dié rede dat Boesak na Kampen is.

3.6.3.1 Boesak en Johannes Calvyn

Die invloed van Calvyn en Calvinisme in Suid-Afrika, meer spesifiek die apartheidsteologie, word in sommige teologiese kringe as kontroversieel en dubbelsinnig beskou. In 'n voordrag getiteld, *Calvin leaves divided legacy in South Africa*, maak Dirkie Smit juis hierdie punt in sy voordrag aan studente in Kampen, Nederland (*Ecumenical News International* 2009). Smit noem dat die wortels van Calvinisme in Suid-Afrika teruggaan na 1688 met die koms van die Franse Hugenote aan die Kaap nadat hulle na Nederland gevlug het met die afskaffing van die Edik van Nantes. Die Hugenote was streng navolgers van Calvyn. Die Hugenote het 'n reuse impak op die godsdienstige en ekonomiese toekoms van Suid-Afrika nagelaat. In 1948 kom die Nasionale Party van D.F. Malan, 'n afstammeling van die Hugenote, in bewind en hiermee saam met word apartheid die amptelike politieke beleid. Tradisionele rassistiese praktyke was nou omskep in die apartheidsideologie van die regerende party.

In die lig van die ontwikkeling van die apartheidsteologie soos aangetoon in die vorige hoofstuk is dit belangrik om die onderskeid te tref tussen Afrikaner Calvinisme en Europese Calvinisme. Afrikaner Calvinisme, alhoewel teologies ooreenstemmend met Europese Calvinisme, verskil van Europese Calvinisme deurdat dit gehelp het om 'n uiterse konserwatiewe samelewing te bewerkstellig. Daar moet in ag geneem word dat Europese Calvinisme 'n groot wending tydens die Verligtingstydperk ondergaan het (Stokes 1975:74). Met Afrikaner Calvinisme geïsoleerd aan die suidpunt van Afrika, het dit nie die veranderinge ervaar en ondergaan wat elders aan die gebeur was nie.

Hierdie verwydering van die Verligting in Europa het, volgens Stokes, veroorsaak dat Afrikaner Calvinisme nie die bevrydende effek van die Verligting ondergaan het nie (1975:74). Dit het groot gevolge vir die Suid-Afrikaanse situasie ingehou. Van hierdie gevolge is die Calvinistiese verstaan van o.a. die Uitverkiesingsleer en hoe dit hier deur die Afrikaners interpreteer was. Volgens Calvyn is almal nie geskep vir dieselfde einddoel nie. Die ewige lewe is bestem vir sommige, vir ander die ewige verdoemenis (Kerr 1964:13). Die Afrikaners het hulle later as God se uitverkorenes beskou en dus as die draers van die Evangelie.

Anders as die Europese Calvinisme, het die Afrikaner Calvinisme met ander kriteria te werk gegaan as dit by uitverkiesing kom, naamlik velkleur. Dit was die kriteria waarmee die vroeë settelaars aan die Kaap toe al die inheemse volke benader het. Hierdie onderskeid op grond van velkleur sou later blyk die grondslag van die apartheidsteologie te wees. So het die Calvinisme, of die misinterpretasie daarvan, dan in Suid-Afrika bygedra tot die degradering van mense met kleur en tot die opheffing van een bevolkingsgroep bo ander. Die terugkeer van teologiese studente van die NG Kerk uit Holland en van die Vrije Universiteit in die 1970s het bygedra dat die Afrikaner Calvinistiese beginsels, soos bo vermeld, meer aandag geniet het (Botha 1984:170). Hiervan is die dokument RVN 'n toonbeeld. Dit is die tipe Calvyn en Calvinisme wat Boesak in Suid-Afrika leer ken het.

In Nederland het Boesak opnuut bekend geraak met die hervormer Johannes Calvyn. Telkens tydens openbare toesprake, optredes en preke haal Boesak Calvyn aan om sy argument te versterk, 'n "ander" Calvyn en Calvinisme as waarmee hy in Suid-Afrika bekend geraak het. In Nederland het Boesak nie die geestelose, doktrinêre, anemiese Calvyn van die Suid-Afrikaanse Nederduitse Gereformeerde voorafvasgestelde teologie ontmoet nie (Boesak 2009:35). Hy het ook nie die Calvyn ontmoet wat rassisme goedkeur en die apartheidsteologie

regverdig het nie. Die Calvin wat hy wel ontmoet het, kan as die radikale Calvin, die konstruktiewe rewolusionêr wie se vurige preke rakende armoede en rykdom en wie se geskrifte rakende die Nagmaal en Doop hom altyd sou bybly. Die Calvin wat Boesak in Nederland ontmoet het, was die Calvin van die oortuigende logiese argumente rakende die politiek en burgerlike verantwoordelikheid as die wyse van Christelike dissipelskap, die Calvin vir wie die heerskappy van Jesus Christus oor die ganse aarde die grootste dryfveer van ons diepste spiritualiteit is (Boesak 2009:35).

In Calvin het Boesak, soos hy later sou skryf, die stem van God gehoor (Boesak 2015:11). Boesak het ook geleer dat die mens nie dié stem van God is nie, maar dat iemand slegs kan praat en optree omdat daardie persoon die stem van God gehoor het wat ons tot geregtigheid, liefde en gehoorsaamheid roep. Die stem wat gehoor en op gereageer word, is die stem van die stemloses, die armes, die onderdrukte, die wat hulself onder in die put van die lewe bevind (Boesak 2015:11). Binne daardie stemme en noodkrete hoor ons die stem van God:

Tyrants and their cruelty cannot be endured without great weariness and sorrow ... Hence almost the whole world sounds forth these words, “How long?” When anyone disturbs the whole world by his ambition and avarice, or everywhere commits plunders, or oppresses miserable nations, when he distresses the innocent, all cry out, “How long?” And this cry, proceeding as it does from the feeling of nature and the dictates of justice, is at length heard by the Lord ... [The oppressed] know that this confusion of order and justice is not to be endured. And this feeling, is it implanted by the Lord? It is then the same as though God heard Himself, when He hears the cries and groaning of those who cannot bear injustice (Boesak 2015:11).

Dit is die insig wat Boesak van Calvin ontvang het, en wat deur sy latere kontak met die Calvinistiese filosoof Nicholas Wolterstorff versterk is. Hierdie “ander” verstaan van Calvin het hom gehelp om taal te vind om vanuit die perspektief van die gemarginaliseerde op ‘n profetiese wyse weerstand teen apartheid te kan bied. Na aanleiding van die invloed van Calvin verstaan Boesak die verskil tussen orde en geregtigheid anders en weier daarom om te aanvaar dat wreedheid, ongeregtigheid en onderdrukking geduld moet word om orde te handhaaf (Boesak 2015:12). Orde sal sêvier wanneer ontfermende geregtigheid geskied en daar nie verwarring oor wat reg en verkeerd in die samelewing is nie.

Boesak vind 'n diepe betekenis en inspirasie in die gedagte wat aan Calvyn toegeskryf word, naamlik dat wanneer God die noodkrete van die armes en onderdruktes hoor, God Godself in daardie noodkrete hoor (Boesak 2015:13). Boesak verstaan dit so dat indien God Godself in armes en onderdruktes se noodkrete hoor, beteken dit dat God nie net die God van die armes is nie, maar dat God Godself as die armes en onderdruktes voordoen (2015:13). Boesak verstaan dat die noodroep van die armes in wese die noodroep van God is. Calvyn verwys ook na diegene wie nie ongeregtigheid kan aanvaar nie en wie namens die stemloses hulle noodkrete laat hoor. Boesak sê dat God selfs in hierdie persone se noodkrete ook Godself kan hoor en dit is deur hulle dade van geregtigheid dat die wonde van God, wat wonde van die armes en onderdruktes is, genees (2015:13).

Hierdie belangrike aspek van Boesak se verstaan van Calvyn stel hom in staat om d.m.v. sy teologie van profetiese weerstand die wêreld waar te neem, te ervaar en te beoordeel soos gesien deur die oë van die noodlydendes, die armes en die gemarginaliseerdes. Deur dit te doen, voer Boesak aan, beskou ons die wêreld deur die oë van Jesus (2015:13). Hierdie oortuiging stel ons in staat om nie verblind te word deur die propaganda van die magtiges, en die druk van die kontemporêre samelewing nie.

Calvyn bring vir Boesak tot by die besef dat aangesien ons nie meer blind is vir die ongeregtighede nie, ons nie langer neutral kan bly nie, maar 'n keuse sal moet maak (Boesak 2015:14). Die keuses wat ons maak sal ook God se keuses reflekteer: vir die armes, die noodlydendes en die broses. Hierdie keuse noop ons om betrokke te raak by die stryd om reg en geregtigheid.

As die sentrale temas van Boesak se teologie van profetiese weerstand van nadere beskou word, sal talle verwysings na idees van Calvyn duidelik merkbaar wees. Boesak se teologie word o.a. deur die volgende gekenmerk: Die heerskappy van Jesus oor alle sfere van die lewe, tesame met die beklemtoning van burgerlike verantwoordelikheid. Hierdie kenmerke is duidelik merkbaar in publikasies soos *Black and Reformed*, asook die teologiese verklaring van ABRECSA. Dit was tydens sy studies in Kampen waar die saad geplant is vir so 'n "ander" verstaan van Calvyn om te ontkiem.

3.6.3.2 Boesak en Abraham Kuyper

Buiten Calvyn, het Boesak ook in Kampen vir Abraham Kuyper herontdek (Boesak 2009:35).

Boesak het in Suid Afrika die neo-Kuyperiaanse rassistiese ideologiese teologie van die NG Kerk leer ken. Loubser noem dat die beginsels van Kuyper telkens in apartheidsliteratuur navore kom (1987:38). Volgens Kuyper is Calvinisme soos 'n sisteem van beginsels wat 'n unieke wêreldbeskouing kan ontsluit. Loubser voer aan dat Kuyper se teenkating teen uniformiteit soos musiek in die ore van die Nasionalistiese Boere van die 1930s moes geklink het (1987:46). Selfs Kuyper se bewussyn van die negatiewe effekte van industrialisasie en modernisasie het ook 'n goeie ontvangs van die konserwatiewe publiek ontvang. Loubser is van mening dat Kuyper se teologie tydens die 1940s sy klimaks in Suid-Afrika bereik het (Loubser 2009:47).

Soos met Calvyn, het Abraham Kuyper ook 'n ambivalente identiteit in Suid-Afrika. Hannes Adonis beklemtoon ook die feit dat Kuyper wel 'n invloed op die verstaan en interpretasie van die Gereformeerde tradisie in Suid-Afrika gehad het (Van der Kooi & De Bruijn 1999:259). Dit is in werklikheid Kuyper se interpretasie van Calvinisme wat 'n belangrike impak op Suid-Afrika gemaak het. Volgens Kuyper is Calvinisme 'n beginselgebaseerde, alles omarmende lewensisteem wat die volgende drie verhoudinge onderskryf: die mens se verhouding met God, sy medemens en die wêreld (Van der Kooi & De Bruijn 1999:262). Hierdie beginsels vorm saam 'n sisteem waaraan die totale werklikheid verbind is.

Die basiese beginsel in Calvinisme vir Kuyper is die absolute soewereiniteit van God oor die totale werklikheid (Van der Kooi & De Bruijn 1999:263). Op grond hiervan skoei Kuyper sy sisteem van verskillende sfere in die skepping. Hierdie sferes besit elk hulle eie individuele wette wat deur God met die skepping aan hulle gegee is. Elk van hierdie sfere het individueel 'n bepaalde taak om te verrig en beskik oor soewereine mag wat slegs aan die outoriteit van God onderworpe is (Van der Kooi & De Bruijn 1999:263). Adonis noem dat Kuyper sy beeld van die samelewing ook volgens hierdie individuele sfere inrig en dat dit hierdie idees was wat verder in die Suid-Afrikaanse teologie uitgebrei is (Van der Kooi & De Bruijn 1999:263). Wanneer daar aan Kuyper en die ontwikkeling van die apartheidsteologie gedink word, maak Adonis die volgende waarneming:

According to J.A van Wyk the cultural sphere can be regarded as one of the societal spheres; accordingly each nation receives its own structure, purpose and calling from God and is part of God's creative will. The nation, as a separate, distinctive and clearly-defined society with its own language, history, biological composition and abode, is a god-given institution with a god-given vocation. Nationalism is

therefore a form of obedience to God's ordinance for our lives (Van der Kooi & De Bruijn 1999:263-264).

So is hierdie siening van Kuyper aangewend tot een van die hoekstene van die beleid van segregasie. Dit was dié Kuyper wat Boesak terug in Suid-Afrika geleer ken het en wat teenkanting van hom ontlok het, "Even though we may have misunderstood Kuyper on one or two points..." (Loubser 2009:47). Hiermee erken Loubser dat Kuyper se teologie nie altyd deur die Nasionaliste korrek begryp of interpreteer is nie. Hierdie Kuyper was goed geartikuleer deur mense soos Andries Treurnicht (Boesak 2009:36).

In Nederland het Boesak hierdie radikale sosiale denker ontmoet, wat vurig vir die armes en minder bevoorregtes met sy Bybel in die hand in gestry het (Boesak 2009:36). Saam met dit het Boesak ook Kuyper se verstaan van die Gereformeerde teologie ontmoet, asook sy analise van die 19de eeuse Nederlandse samelewing. Daar het Boesak die Kuyper ontmoet wat gesê het dat hy by politiek betrokke raak ter wille van geregtigheid, want daar is geen enkele deel van lewe wat nie onder die heerskappy van Jesus Christus staan nie.

This was like nothing I had ever heard in those mind-control sessions called Theology classes back home. As my knowledge grew, so did my anger. The anger born out of my experience under Apartheid blended with the anger that comes from knowledge. It was, I had found, a most potent and creative mix (Boesak 2009:36).

3.6.3.3 Boesak, Rothuizen en Dietrich Bonhoeffer

Op 11 Junie 1976 het Boesak 'n groot mylpaal in sy lewe bereik. Op hierdie dag het hy doktor Boesak geword. Sy proefskrif was getiteld: *Farewell to Innocence: A social-ethical study on Black Theology and Black Power*. Sy promotor te Kampen, wat ook 'n beduidende invloed op Boesak gehad het en vir wie Boesak ook as 'n mentorsfiguur gesien het, was die etikus Prof. G. Rothuizen. Rothuizen was 'n kundige op die gebied van Dietrich Bonhoeffer en sy teologie en het vele geskrifte rakende Bonhoeffer publiseer (Boesak 2009:36).

Dit was Rothuizen wat Boesak aan die teologie en geskrifte van Bonhoeffer bekend gestel het. Boesak was geboei deur Bonhoeffer se stryd teen die Nazi-regering en Hitler. Hy is uitgedaag deur Bonhoeffer se oortuiging dat genade nooit goedkoop was nie, dat versoening 'n element van opoffering bevat, en dat wanneer Christus iemand roep, Hy daardie een roep "om te

sterf”. Dietrich Bonhoeffer het gekies vir geregtigheid, gehandel vir geregtigheid en was die stem vir die stemlose en slagoffers.

Die volgende woorde van Boesak beskryf sy gevoel op daardie stadium van sy lewe:

I was shaken: nothing would ever be the same for me again. I was a sponge: I soaked it all up. I began to understand then that theology was worthless if it did not help me to make choices for the poor, for justice, for peace. My faith in Jesus Christ took on new, unknown dimensions (Boesak 2009:36-37).

Boesak sou na sy Kampen-jare by ’n hele aantal geleenthede oor die betekenis van Bonhoeffer vir sy denke, reflekteer, ondermeer by die vyfde internasionale Bonhoeffer kongres wat in 1988 in Amsterdam gehou is. Die tema van die kongres was “Bonhoeffer en Europa”. Tydens hierdie kongres het Boesak ’n referaat gelewer met die titel *What Dietrich Bonhoeffer Has Meant to Me*. In sy soeke om die konteks van die swart bevolking in Suid-Afrika te verwoord, vind Boesak in hierdie toespraak aansluiting by Bonhoeffer oor God se “ja” en “nee” (Carter 1988:21). God se “nee” is ’n dawerende “nee” teen ongeregtigheid, lyding en onmenslikheid. Daarmee saam moet ons ook God se “ja” hoor, want God se “nee” behels ook God se “ja” vir die bevestiging van lewe, van menslikheid en vir die noodsaaklike betekenis van lewe (Carter 1988:21). Boesak skryf soos volg: “I knew then that that is exactly what we wanted to say” (Carter 1988:21). Boesak se nouste wandel met Bonhoeffer kom tydens sy aanhouding in die Pretoria Maksimum Gevangenis (Carter 1988:22). Tydens sy aanhouding kon Boesak niks anders as die Bybel lees nie. Toe hy wel later ander boeke een dag per week kon lees, het hy Bethge se biografie van Dietrich Bonhoeffer gelees (Carter 1988:22). Binne die stilte van die vier mure van sy sel het Bonhoeffer opnuut tot Boesak gespreek en maak hy ’n herontdekking. Woorde wat voorheen nie so van belang voorgekom het nie, het binne daardie konteks nuwe betekenis vir Boesak gekry. Hierdie woorde van Bonhoeffer het op daardie stadium diep tot Boesak gespreek:

I cannot understand that you think me foolish. Because there are things worth fighting for without any compromise whatsoever. And I think that peace and social justice, in other words Christ, are just such things (Carter 1988:22).

Hierin het Boesak troos gevind dat Bonhoeffer dinge soos vrede en sosiale geregtigheid gevind het om voor te veg, selfs om voor te ly. Binne die vier hoeke van sy sel het Boesak juis

met die vraag geworstel of dit hoegenaamd die moeite werd is om te stry en te veg teen die ongeregtigheid. Was dit nie dalk vir Boesak 'n veiliger opsie om die stryd teen die ongeregtigheid teen apartheid op te gee en op 'n ander wyse by die teologie betrokke te raak nie? (Carter 1988:22). Dit het vir hom 'n eksistensiële vraagstuk geword. Binne hierdie konteks het hierdie woorde van Bonhoeffer weer Boesak aangemoedig om die stryd vir geregtigheid en vrede sy eie te maak. “Open your mouth for the voiceless, speak for those who have no voice, speak for those whose voice cannot be heard”, was die verwysingsraamwerk van waar Boesak in Suid-Afrika sy teologie beoefen het. Kan iemand in Suid-Afrika, of enige ander plek, vra Boesak, teologie beoefen sonder om die stem vir die stemloses te wees en om langs diegene te staan wat onder verdrukking ly? (Carter 1988:23).

Bonhoeffer het by Boesak die gevoel aangewakker van wat dit beteken om met die stemloses te identifiseer, wat dit beteken om by die stryd in hierdie wêreld betrokke te raak vir die totstandkoming van vrede, geregtigheid en menslikheid (Carter 1988:23). By Bonhoeffer het Boesak die radikaliteit van dissipelskap leer ken. Dissipelskap is om by God te staan in God se uur van droefheid. Boesak noem dat dit nie ons godsdiens is wat ons gelowiges en volgelingen van Christus maak nie, maar eerder ons deelname in die lyding van God (2015:23). Ons word dus hierdeur opgeroep om deel te hê aan God se lyding te midde van 'n wrede wêreld. Ons kan dus slegs ware dissipels wees as ons by God staan in die uur van God se droefheid en lyding (Boesak 2015:23). Wanneer ons by diegene staan wat gebuk gaan onder groot lyding, op watter wyse dit ook mag wees, dan staan ons by God. “It is for their sake that God is at work in the world, so that creation as a whole may be redeemed” (Boesak 2015:23).

Bonhoeffer se impak op Boesak is een wat nie gering geag kan word nie. Bonhoeffer se keuses het Boesak tot by die bewuswording gebring dat ons geloof in Jesus Christus ons dryf om te sien waar God in ons geskiedenis aan die werk is (Boesak 2015:23). Dit stel ons ook verder in staat om te onderskei waar die naam van God verkeerdelik misbruik word om onderdrukkende ideologieë te legitimeer. Dit het Boesak toegerus om ook bepaalde keuses te maak in sy betrokkenheid tot die stryd om bevryding en in die beoefening van sy teologie van profetiese weerstand.

3.6.3.4 Boesak en Beyers Naudé

'n Persoon wat 'n groot rol gespeel het in Boesak se lewe, en ook ten opsigte van sy studies in Nederland, is Beyers Naudé. In 'n onderhoud met Murray Coetsee in 2015 oor die invloed van

Naudé op Boesak se lewe, beskryf hy breedvoerig hoe hulle paaie gekruis het. Boesak het Beyers Naudé in 1965 as ‘n jong 17-jarige student by die Universiteit van Wes-Kaapland (UWK) ontmoet. Die jaar 1963 was die jaar waarin die Christelike Instituut (CI) o.l.v. Naudé gestig is en waarin Naudé na Somerset-Wes gekom het om by die St. Saviour’s Anglican Church op te tree (cf. Hansen 2005:131). Aanvanklik was Boesak skepties oor Naudé omdat hy nie kon glo dat ‘n blanke hierdie dinge sê en ook terselfde tyd daaroor ernstig kon wees nie. Dit wat Naudé daardie dag gesê het, het ‘n groot indruk op Boesak gelaat. Hy sou eers later in sy lewe die relevansie daarvan agterkom.

Dit was die tyd toe die impak van die groepsgebiedewet sigbaar begin word het. Gebiede waar swart mense dekades en geslagte lank gewoon het, is as blank verklaar. Swart persone is dan geforseer om in die alternatiewe areas wat deur die regering aangewys was, te woon. Dit was ook na die gebeure by Cottesloe en Sharpeville, waar jongmense in opstand teen die politieke situasie in die land gekom het. Sharpeville was ook ‘n aanduiding dat die swart bevolking al lank reeds bereid was om hulle lewe op die spel te plaas vir die stryd om bevryding.

Dit was ook die tyd van die hoogverraad-verhore en die Christelike Instituut (CI). Dit was ‘n dekade waar daar groot politieke gebeure afgespeel het. Die grootste deel van die bevolking het nog probeer om daarvan sin te maak (Coetsee, Muller & Hansen 2015:120). Met afspeel van hierdie gebeure was Boesak nog op hoërskool en het toenemend bewus geword van die stryd om bevryding. Boesak het op daardie stadium nog nie aan politieke aktiwiteite deelgeneem nie, omdat daar geen sigbare politieke aktiwiteite aan die gang was nie “...due to the new range of draconian laws enacted by the apartheid regime. So all political activity was driven underground” (Coetsee, Muller & Hansen 2015:120).

Teen hierdie tyd was Boesak bewus van die politieke opset in die land en hoe dit ook sy eie familie lewe geraak het (Hansen 2005:131). Hy het bewus geword van hoe sy moeder vir ‘n appel en ‘n ei onder die vernederende omstandighede moes werk om haar kinders die basiese noodsaaklikhede in die lewe te gee. Dit was ‘n tyd toe Boesak self die apartheidsbeleid begin begryp het. Boesak, soos vele van sy tydgenote, het ‘n innerlike woede teenoor die apartheidsbeleid gekoester:

So I was very, very angry at what was happening. I saw the way in which my mother was treated and I linked it to the way in which all our people were treated

(Coetsee, Muller & Hansen 2015: 120).

I did not yet know how to deal with my anger, but I knew that something had to be done with it (Hansen 2005:131).

Boesak noem dat hy op daardie stadium van sy lewe met twee fundamentele kwessies geworstel het: dat die Christelike geloof waarin hy grootgeword het, waarin sy ouers grootgeword het, gebruik word om die hulle onderdrukking te regverdig (Coetsee, Muller & Hansen 2015:120). Die tweede kwessie waarmee Boesak geworstel het was die vraag hoe die Bybel gebruik kon word om apartheid te regverdig op die manier soos wat dit gebruik was (Coetsee, Muller & Hansen 2015:120).

And so this question plagued me: How can this faith also be mine, how can this Bible also be mine? (Coetsee, Muller & Hansen 2015:120).

Na Naudé se toespraak by die Anglikaanse kerk, het hy en Boesak 'n lang gesprek gehad. In hierdie gesprek het Naudé sy storie en oortuigings aan Boesak vertel (Coetsee, Muller & Hansen 2015:121). Op Boesak se vraag hoe hy dit kon doen, antwoord Naudé dat na die gebeure by Sharpeville het hy tot die besef gekom dat hy dit nie langer kan verdedig nie en dat hy as 'n wit persoon nie langer daardeur bevoordeel kan word nie (Coetsee, Muller & Hansen 2015:121). Na hierdie besef het Naudé sy rug op apartheid gedraai. Boesak noem dat Naudé nie 'n neutrale grond gesoek het waar hy homself van die besmetting rondom kon beskerm nie (Coetsee, Muller & Hansen 2015:121). Naudé het beweeg van waar hy was, van 'n plek van veiligheid, in 'n posisie van konfrontasie, kwesbaarheid en weerloosheid. Na hulle gesprek daardie aand in 1963 het Boesak homself die volgende afgevra:

If this man has made this decision, if he is taking on himself this new life of risk and difficulty and danger, that means there are white people that could do the same. So for me, my very strong assumption that all white people are racist, worthy of my hatred and should be written off because there was no salvation or redemption for them, that assumption was shattered that evening (Coetsee, Muller & Hansen 2015:121 - 122).

Terugskouend beskryf Boesak daardie geleentheid soos volg:

That was a moment of conversion for me, because that was a birth of the

understanding in my own life and in my mind and in my heart that this thing we called nonracialism and acceptance of the other, not on the basis of colour of their skin, but on your commitment to justice – that was the criterion. That stayed with me for the rest of my life (Coetsee, Muller & Hansen 2015:122).

Daardie moment het Boesak gehelp om vele keuses in sy lewe te maak, keuses wat hom dikwels ongewild gemaak het. Dit was keuses wat jy nie geweet het waar jy sal opeindig nie. Boesak moes dikwels riskante en gevaarlike keuses maak, maar by Naudé het hy geleer dat daardie keuses onafwendbaar is.

Die tweede saak waaroor Boesak en Naudé daardie aand gesels het was die Gereformeerde tradisie en hoe die NGK hierdie tradisie in Suid-Afrika gemanipuleer het om die beleid van apartheid te regverdig. Naudé se woorde aan Boesak was:

Allan, the Reformed tradition is not what the white DRCs are making of it. I don't know enough, but I know enough to know that they are totally wrong. People with credibility will have to challenge the white DRC on this, and I see this challenge coming only from the black Reformed churches. And this where you have to concentrate because you must understand that apartheid is not just politics, the heart of apartheid is its theology (Coetsee, Muller & Hansen 2015:122).

Boesak en Naudé het oor die jare by verskillende geleenthede ontmoet. Dit was die CI wie Prof. Verkuyl na Suid-Afrika genooi het. Dit was Naudé wie met Verkuyl gereël het om by Boesak se gemeente in die Paarl op daardie Goeie Vrydag te gaan preek en wie ook verantwoordelik was vir Boesak se oorsese studies (Coetsee, Muller & Hansen 2015:123). Boesak noem dat daar altyd 'n konneksie met Naudé en die CI was in die wyse waarop sy lewe uitgeloop het (Coetsee, Muller & Hansen 2015:123).

Na sy terugkeer uit Nederland, het Boesak nog nouer met Naudé saamgewerk. Boesak het lid van die leierskap van die CI geword. Met Boesak se beroepe na die destydse Sendinggemeentes van Steenberg en Bellville onderskeidelik het hy ook met Naudé daaroor gekonsulteer (Coetsee, Muller & Hansen 2015:124). Boesak het beide beroepe bedank en het met Naudé gedeel dat hy liever die kerk in 'n hoedanigheid wil dien waar hy meer diensbaar en bruikbaar kan wees. Boesak het aan Naudé meegedeel dat in die lig wat by Soweto gebeur het hy liever by die studente wil wees (Coetsee, Muller & Hansen 2015:124). Naudé het

voorgestel dat Boesak 'n studentedominee word, waarop hy en Naudé met die Gereformeerde Kerk in Nederland onderhandel het om die pos finansiëel te dra, want die gemeente kon dit nie bekostig nie. Boesak het aan die gemeente van Bellville meegedeel dat hy nie die beroep sal aanneem nie, maar as die gemeente 'n pos as studente-leraar by UWK, die onderwyskollege en tegniese kollege kan skep, hy die posisie sal neem (Coetsee, Muller & Hansen 2015:124). Die Gereformeerde Kerk het die fondse aan die gemeente in Bellville beskikbaar gemaak en dis hoe Boesak daar opgeëindig het.

Regdeur Boesak se lewe was Beyers Naudé 'n bron van inspirasie en karakter, maar was Naudé ook 'n uitdaging. Die uitdaging was om soos Naudé te kies en die daad by jou keuse voeg. Die uitdaging was om soos Naudé uit jou posisie van gemak te stap na 'n posisie van optrede. Hierdie uitdaging het Boesak se eie gemaak.

3.6.3.5 Boesak en Kaj Munk

Kaj Munk, 'n Deense kerkleier ten tye van die Duitse besetting van Denemarke in 1943, het ook groot invloed op Boesak gelaat. Boesak meen dat die kerk wel 'n sekere politiese verantwoordelikheid het om te praat (Boesak 1987: 15). Soms moet die kerk meer pastoraal praat, ander tye weer profeties en vermanend, veral as geloofwaardigheid van die evangelie en menswaardigheid van God se kinders op die spel is. Kaj Munk het sy tydgenote daaraan herinner dat die simbole van die kerk was nog altyd die leeu, die vis en die duif, maar nooit die verkleurmannetjie nie (Boesak 1987: 16). Die kerk mag nie deur die regering, of wie ook al, heen-en-weer meegesleur word in haar standpunte oor geregtigheid nie.

Met die Nazi-regering se waarskuwing dat die kerk “versigtig” moet wees in haar uitsprake, eindig Kaj Munk een van sy preke met die volgende woorde:

What is our duty, brothers? Shall I say faith, hope and love? Those are fine words. But I shall say: courage. No, that too is not challenging enough to be the *whole* truth. My dear brothers in the service of the Lord, our calling today is: reckless (Boesak 1987: 16).

Hierin vind Boesak die oproep om onverskrokke op te staan vir dit wat reg is, vir daardie heilige woede teenoor ongeregtigheid en onmensliking, om absoluut te weier om 'n leuen die waarheid te noem en die konstante geloof dat gehoorsaam op bevryding sal uitloop (Boesak

1987: 16). Boesak verklaar dat die evangelie is vry en nie volledig identifiseerbaar met, of diensknege van, enige politieke ideologie nie. Hierdie perspektief van Munk, soos Bonhoeffer en Kuyper, lei Boesak ook tot die insig dat die evangelie ons noop om sekere keuses te maak. Die God van die Bybel is 'n God van duidelike keuses. Die God van die Bybel word ook die God van die armes genoem, omdat Hy kies om aan die kant van die armes, onderdrukte en uitgestotenes te staan (Boesak 1987: 17). Boesak verklaar dit soos volg:

The church has no other option but to follow her Lord in this. This means that the church will have to make concrete political decisions and make clear political choices (Boesak 1987: 17).

Peter Lodberg noem in sy artikel, “Desmond Tutu: Church Resistance to Apartheid and Injustice in Africa”, dat Kaj Munk 'n groot bron van inspirasie vir Boesak was (Lodberg 2009: 262). Lodberg noem dat Boesak die geskrifte van Kaj Munk by 'n boekwinkel op 'n besoek aan Holland ontdek het. Van 7 – 11 Maart 1984 organiseer Boesak 'n konferensie ter ere van Kaj Munk by die fakulteit van teologie by die Universiteit van Wes-Kaapland (Lodberg 2009: 262). By hierdie geleentheid het Boesak 'n voordrag gelewer *A holy rage for justice – Kaj Munk and South Africa*. Lodberg skryf dat volgens sy kennis Boesak die enigste kerkleier in die anti-apartheidstryd in Suid-Afrika was wat die naam Kaj Munk geken het. Hy noem dat Beyers Naudé was geïnspireer deur die Belydende kerk in Duitsland gedurende die Tweede Wêreld oorlog en die teologie van Bonhoeffer. Tutu was geïnspireer deur, onder andere, swartbewussyn. Boesak was geïnspireer deur die woorde en dade van Kaj Munk (Lodberg 2009: 262). Boesak het die Kaj Munk toekenning in Denemarke in 1983 ontvang (cf. Plaatjies van Huffel en Vosloo 2013: 357).

3.6.4 Boesak na die VSA

In 1973 vertrek Boesak vir 'n studiebesoek na die V.S.A. Tydens hierdie besoek ontmoet Boesak vir James Cone, die vader van moderne swart teologie en Gayraud Willmore, wie sy oë vir die radikale swart Christendom in die V.S.A. oopgemaak het: “My life once again underwent tidal wave changes” (Boesak 2009:39). Daar het Boesak historiese kerkgeboue besoek van New York tot Kalifornië tot Detroit. Hierdie besoek het Boesak later tot die verstaan gebring waarom daar na die “religion of the slaves” verwys word:

The very religion that their slave masters sought to impose on them in the interests

of social control carried an extraordinarily powerful message of liberation in this world as well as the next (Boesak 2009:39).

Hierdie geleentheid het vir Boesak aan die sogenaamde Swart Messias bekend gestel (Boesak 2009:39). Volgens Boesak word “Die Man van Nasaret” totaal deur die Westerse Christendom opgeëis. Hierdie Messias met sy blonde hare en blou oë en Europese afkoms, was Een, voer Boesak aan, wie nog nooit sy voete in Afrika gesit het of dit geken het nie (2009:39). Boesak noem dat hierdie Messias te afstandelik was, te ongesteurd en ongehinderd deur die menslike lyding wat deur ongeregtigheid en ontmensliking veroorsaak is (2009:39). Hy is van mening dat hierdie Jesus te “hoog” en te aristokraties was vir die pyn en vernedering van slawerny en vir die degradering van swartes:

The Jesus of Constantinian Christianity, without the crown of thorns but with the crown of laurels, with his wounded hands holding the sword and the standard of the empire, in whose holy name we were caught and chained, disrobed and shamed, flayed and slaughtered, disowned, unnamed and unmade and finally baptised – that Jesus bore no resemblance at all to the Human Son (Boesak 2009:39).

Daarteenoor staan die Jesus wat agter die verhale van die slawe te vinde is, wat te vinde is in die geloof in vryheid wat nooit sal sterf nie, wat te vinde is in die lewe-en-dood stryd met God. Agter hierdie verhale vind Boesak die Seun van Maria, die enkelmoeder; die man wie vaderloos in Galilea opgegroeï het. Hierdie Jesus met stof aan sy voete, die hawelose Een, wie anders anders as die jakkalse en die voëls geen plek gehad het om sy hoof neer te lê nie: “Him we did recognise” (Boesak 2009:40).

Hierdie besoek het tot die gevolg gehad dat Boesak ‘n skripsie as gedeeltelike vervulling vir die vereistes vir die doktorsale eksamen kon skryf. Hierdie studie is deur die Theologiese Hogeschool van Kampen gepubliseer as: *Coming out of the Wilderness: a Comparative Interpretation of the Ethics of Martin Luther King Jr. and Malcolm X*. Binne hierdie studie stel Boesak hierdie twee ikoniese figure teenoormekaar. Alhoewel King Jnr. en Malcolm X totaal verskillend grootgeword het, streef albei tog na ongeveer dieselfde ideale. King Jnr., wat in ‘n Baptiste familie grootgeword het, het geweld nooit as ‘n opsie beskou nie (Boesak 1976b:4). Die Bergrede in die Evangelies en die leringe van Gandhi het ook ‘n groot invloed op King Jnr. se keuse teen geweld gehad. Dit was nadat hy Reinold Niebuhr se *Moral Man*

and Immoral Society gelees het, dat King Jnr. van die mens se betrokkenheid by die boosheid van die wêreld bewus geword het (Boesak 1976b:7).

Hierteenoor voer Boesak aan hoe Malcolm X juis die Christendom teengestaan het en hoe hy aangevoer het dat dit 'n godsdiens vir dom mense is (Boesak 1976b:18). Soos King Jnr. was Malcolm X se vader ook 'n predikant. Malcolm se vader was deur die Klu Klux Klan vermoor en dit het sy bitterheid en haat teenoor die blankes laat ontvlam. Gedurende sy tyd in die gevangenes het Malcolm met die leringe van Elijah Muhammad bekend geword en het hom gevolglik tot Islam gewend. Vir Malcolm X en die mense van sy denkrigting, het die witman die duiwel vergestalt, een wat ten alle koste uitgeroei moes word (Boesak 1976b:14).

Boesak kom in hierdie publikasie tot die gevolgtrekking dat God vir King 'n persoonlike God was, 'n lewende krag wat deur die geskiedenis begweeg om diegene te seën wat God se medewerkers wil wees; 'n God wat deur Sy Gees in die harte van diegene werk wat die vooruitgang van Sy koninkryk teenstaan. Malcolm X se God was die swart God wie direk deur swart mense werk. Sy God was die swart kok wat eendag al haar wit families vergiftig (Boesak 1976b:18). Volgens Scholtz is daar nog min van Boesak se eie idees in hierdie uitgawe te vinde (1988:vbc).

3.7 Boesak en sy verstaan van die teologie

Is the Christian faith the acceptance of the correct interpretation of certain texts, or is the Christian faith the commitment to obedience to the Lord Jesus Christ? If it is the latter, really, the question is, how does this obedience express itself concretely, so that you really know how the text has to be understood in relation to your total Christian experience. So actually you cannot say whether you read the text correctly until you say how you treat the poor farmer... This, I would say, is theology. So that really the correct interpretation of the text has to tell me how you have dealt with the poor farmer and therefore with the rich landowner who owns his work ... (Boesak 1976c:14).

Wanneer daar oor die verskillende "tipe" teologieë gesels word, is dit egter noodsaaklik om eers jou eie verstaan van teologie bloot te lê. Dis ook wat Boesak probeer doen wanneer hy sy eie verstaan van teologie wil verduidelik, wanneer hy swart teologie bespreek. In *Farewell to*

Innocence doen hy dit aan die hand van die werk van die Noord-Amerikaanse swart James Cone en die Suid-Amerikaanse bevrydingsteoloog Gustavo Gutiérrez. James Cone beskou teologie as die "rasionele studie van die wese van God in die wêreld in die lig van die eksistensiele situasie van die onderdrukte gemeenskap, wat verband hou met die essensie van die Evangelie, nl. Jesus Christus" (Boesak 1976c:15). Vir Gustavo Gutiérrez is die Woord van God in die geloofsgemeenskap geïnkaneer wie ditself tot die diens van die mensdom stel (Boesak 1976c:15). Gutierrez is van mening dat hierdie aktiwiteit behoort die Kerk, as geloofsgemeenskap, se vertrekpunt vir alle teologiese refleksie te wees. Op die vraag waarom daar by die aktiwiteit van die mens begin moet word, noem Gutiérrez dat daar 'n nuwe verhouding tussen die mens en natuur bestaan, wat die bewussyn van die mens teenoor hom- of haarself beïnvloed.

Gutiérrez plaas 'n nuwe klem op diensbaarheid wat daarop uit is om die wêreld te transformeer en dat gemeenskap met God 'n Christelike gesentreerde lewe om 'n konkrete toewyding van diens teenoor ander beteken. Tussen die twee definisies van teologie, verkies Boesak dié van Gutiérrez (Boesak 1976c:16). Boesak deel hier Gutiérrez se sentiment as hy aanvoer dat teologie, wat 'n refleksie op die dade en handeling is wat daarop uit is om die wêreld te transformeer, ook aktiewe geloof in die wêreld is (Boesak 1976c:16). Boesak verstaan geloof nie net as 'n blote belydenis nie, maar ook as 'n handeling of uitdrukking van vertrouwe in en toewyding aan God en aan die mensdom. "Faith is, in the words of Hugo Assmann, the action of love in history" (Boesak 1976c:16).

Boesak glo dat teologie nie net 'n outomatiese sielkundige of geestelike proses is nie, nóg bloot 'n filosofiese oefening nie. Teologie is nooit afsydig, objektief of neutraal nie (Boesak 1976c:16). Hieruit vloei die oortuiging dat teologie passievol betrokke is - dit begin met die ervaring van die werklike stryd, lyding en vreugdes van gemeenskappe. Vir swart persone beteken dit dat teologie homself met die swart ervaring/situasie moet bemoei. Boesak gaan van die punt af uit dat God Godself in dié situasie openbaar. Die Woord word binne hierdie konteks van "swartheid" gehoor en daarom gee dit ook betekenis aan die situasie. Die "swart situasie" bied dan die raamwerk waarbinne swart mense die openbaring van God in Jesus Christus verstaan. "No more, no less" (Boesak 1976c:16).

N.a.v. Boesak se beskrywing van teologie, blyk dit nie net blote "Godspraakies" te wees nie, 'n *logos* oor die *Theos* nie (Boesak 1976c:16). Hierdie teologie verkondig die Woord wat altyd

deur die geskiedenis heen 'n bevrydende en kreatiewe handeling was. Hierdie teologie wil deelneem aan die bevrydende aktiwiteite van die God wat Hom in die persoon van Jesus Christus die Messias openbaar het. Boesak benadruk die feit dat die beskrywing dat swart teologie 'n Christologiese teologie is, m.a.w. dat Christus die middelpunt is, heel korrek is (1976c:17). Dit beteken dat die passie wat swart teoloë dryf in wese 'n *Passio Jesu Christi* is (Boesak 1976c:17). In die lig hiervan gaan Boesak van die standpunt uit dat teologie 'n bevrydende aktiwiteit word met 'n openheid tot die wêreld en die toekoms, 'n profetiese woord, maar ook 'n profetiese manifestering van die Woord.

In die lig van Boesak se voorafgaande beskrywing van (swart) teologie, blyk dit dat swart teologie 'n teologie vir bepaalde kontekste is. Dit poog dan om die Evangelie op so 'n wyse te interpreteer dat die situasie waarin swart mense hulle bevind weer vir hulle sinvol kan word (Boesak 1976c:17). Swart teologie poog om die gekompartementaliseerde teologie wat die swart bevolking van die Westerse wêreld geërf het, in 'n Bybels-holistiese teologie te transformeer (Boesak 1976c:17). Dit is deel van die swart persoon se stryd tot die bevryding van godsdienstige, ekonomiese, sielkundige en kulturele onafhanklikheid.

So beskou blyk swart teologie ook 'n kontekstuele teologie te wees en as sulks behoort dit volgens Boesak ook outentiek te wees (1976c:18). 'n Kontekstuele teologie kan nie waarlik outentiek wees, sonder om 'n kulturele teologie te word nie en om profetiese te wees nie. Dis nie net 'n blote opgraving van die verskeie Afrika teologiese tradisies nie, maar dit poog om die tradisies van die verlede aan te wend om 'n menslike en rewolusionêre rol in die kontemporêre samelewing te speel. N.a.v. Boesak se perspektief neem 'n outentieke kontekstuele teologie die goeie van die verlede, kyk krities na die hede en skep geleenthede vir nuwe perspektiewe vir die toekoms (1976c:18). Hierdie proses spruit altyd voort vanuit 'n egte ontmoeting tussen Gods Woord en God se wêreld, en dit het altyd ten doel om die huidige situasie vanuit 'n gegewe historiese moment uit te daag en te verander. Oor swart teologie as 'n konteksuele teologie, skryf Boesak dan ook:

It is dynamic, 'giving account of the hope that is within us' in a given situation, committed always to the central message of the Bible, i.e liberation. Black Theology is such a contextual theology (Boesak 1976c:18).

Wanneer Boesak oor swart teologie nadink, doen hy dit aan die hand van die *Committee on*

Theological perspectives wat in 1966 in die V.S.A. vergader het se definisie, wat soos volg lui:

Black Theology is a theology of black liberation. It seeks to plumb the black condition in the light of God's revelation in Jesus Christ, so that the black community can see that the gospel is commensurate with the achievement of black humanity. Black Theology is a theology of 'blackness'. It is the affirmation of black humanity that emancipates black people from white racism, thus providing authentic freedom for both white and black people. It affirms the humanity of white people in that it says 'No' to the encroachment of white oppression (Boesak 1976c:18).

Boesak voer aan dat hierdie uitdrukking van swart teologie slegs verstaan kan word as die historiese situasie verstaan word (1976c:18). Regoor die Derde Wêreld het die stryd om bevryding 'n nuwe bewussyn aangewakker, een wat 'n spesifieke vorm in elke situasie aanneem. In die V.S.A. is hierdie bewussyn, wat vir dekades onderdruk was, veral deur die werk van Malcolm X en Martin Luther King Jnr aangewakker. Boesak noem dat dit geensins moeilik is om te begryp waarom die Amerikaanse ontwaking swart mense in Suid-Afrika so magtig beïnvloed het nie. Boesak is van mening dat die stryd in Suid-Afrika baie met die stryd in Derde Wêreld lande in gemeen het (Boesak 1976c:18).

Regoor die wêreld is daar 'n voortgaande stryd om ware identiteit, egte menswaardigheid een 'n ware menslike lewe. Daar is ook 'n algemene verlange om die kettings van afhanklikheid te breek en om 'n weg uit die betekenislose werklikheid te soek waarin onderdrukke mense geforseer word om te leef. Daar is 'n begeerte om tot terme met jouself en jou situasie te kom. Daar is 'n nuwe bewussyn, 'n nuwe selfverstaan, 'n visie van 'n totale nuwe dimensie van lewe. Hierdie visie word uitgebeeld deur 'n meer ware bevestiging van die "black self", deur 'n nuwe interpretasie van die geskiedenis en 'n nuwe analise van die onderdrukke situasie (Boesak 1976c:18).

As 'n teologie van die armes en onderdruktes, wil swart teologie nie op die onderdruktes as gemarginaliseerdes fokus nie, maar poog om eerder diegene vir tot 'n nuwe verstaan te bring van die bevryding wat in Jesus Christus vir hulle gekom het (Boesak 1976c:18). Dit poog om hulle "swartheid" te transformeer van 'n bestaan op die periferie tot die middelpunt van 'n

vreugdevolle lewe, presies waar Jesus dit geplaas het. Dit poog om die Evangelie as 'n relevante boodskap te bring aan mense wat hulle self-respek verloor het, wie se menswaardigheid van hulle ontnem is en wie 'n magdom onmenslike fassette van die lewe in die gesig staar (Boesak 1976c:18).

Swart teologie is dan as sulks in die eerste plek 'n teologie vir onderdrukte mense, ongeag jou velkleur. Maar dit is ook terselfdetyd meer as dit. Dit is 'n teologie van bevryding en hierdie fokus op bevryding veroorsaak dat die kontekstualiteit van swart teologie waarlik ekumenies en universeel van aard is (Boesak 1976c:16). In hierdie opsig is swart teologie nie 'n eksklusiewe, teologiese *apartheid*, waarin blankes geen aandeel het nie. Intendeel, swart persone weet al te goed hoe dit voel om van blankes vervreem te wees; hulle weet al te goed hoe nodig dit is dat blankes ook bevry word, al weet blankes dit nie self nie. Swart teologie is 'n passievolle uitroep na vryheid en alhoewel dit sy stem na swart mense rig, hoop dit steeds dat blankes dit sal hoor en positief daarop sal reageer (Boesak 1976c:16).

In *Die Kerkbode* van 1982 publiseer Adelbert Scholtz 'n artikel waarin hy Boesak se teologie fynkam. Scholtz begin deur na Boesak se publikasie, *Die Vinger van God*, waarin Boesak die woord “kettery” gebruik. Scholtz noem dat Boesak het dit teen die apartheidsteologie waarin die toring van Babel met skrikwekkende werklikheid nog bo die versoening in Christus uittroon (*Die Kerkbode* 1982). Volgens Scholtz is dit 'n ernstige aantuiging om te maak en dat diegene wie hieraan skuldig is moet, volgens die Heidelbergse Kategismus, uit die kerk geban word.

Vir Scholtz het Boesak 'n belofte voor die Here afgelê dat hy glo dat die Gereformeerde belydenisskrifte ooreenstem met die Woord van God en dat hy die formulerings wat daarin vervat is hartlik glo (*Die Kerkbode* 1982). Volgens Scholtz hou Boesak nie by hierdie belofte nie en wyk hy van die kerk se belydenis af. Scholtz beskou Boesak se teologie as afwykend van die Gereformeerde rigting, omdat hy die berippe van bevryding en verlossing anders verstaan (*Die Kerkbode* 1982). Vir Scholtz lê Boesak al die kwaad in die wêreld voor die deur van rassisme.

Hierdie verskille in hermeneutiek dui weereens daarop dat die Bybel vir verskillende mense verskillende boodskappe kan hê. Scholtz en Boesak is beide Gereformeerde christene, maar vanweë die konteks van apartheid het dit verskillende boodskappe vir beide. Boesak se

teologie van profetiese weerstand was gedurig onder die soeklig, juis omdat dit 'n alternatief gedien het. Tydens sy studiejare in Nederland is die fondament gelê, soos uit die bespreking van die invloede op sy denke hier bo aangedui, waarop sy teologie van profetiese weerstand, as 'n kreatiewe mengsel van Gereformeerde teologie, swart teologie, en bevrydingsteologie, gebou is.

3.8 Samevatting

In hierdie hoofstuk is daar gefokus op Boesak se kinderjare en die verskeie invloede en omstadighede wat hom as teoloog beïnvloed het. Dit blyk dat Boesak se studiejare te Kampen hom tot totale ander insigte aangaande God, Jesus en die mens se lyding op aarde gebring het. Dit alles, tesame met sy eie ervaring van apartheid, het dan uiteindelik meegewerk dat hy vir geregtigheid sou kies en om 'n stem vir die stemloses wil wees.

In die volgende hoofstuk sal daar ingegaan word op hoe Boesak se teologie van profetiese weerstand deel gehad het aan die wending wat binne die Sendingkerk plaasgevind het. Die eerste van hierdie rigtingveranderende gebeurtenisse is die 1978 sinode van die Sendingkerk.

HOOFSTUK 4

BOESAK, BIKO EN OTTAWA (1976 - 1982)

4.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk val die fokus op die tydperk tussen 1976 en 1982, beginnende met Boesak se terugkeer vanuit die buiteland. Hierdie tydperk word gekenmerk deur verskeie politieke en teologiese omwentelinge. Daar word meer uitvoerig na Steve Biko en die filosofie van die swartbewussynsbeweging en die impak wat dit op die generasie van daardie tyd, veral Boesak, gehad het. Daar sal aangedui word hoe hierdie filosofie meegewerk het om weer waarde aan 'n verslae swart bevolking toe te sê en hoe Boesak hierdie beginsels aangewend het om die teologie van profetiese weerstand verder te ontwikkel.

Die belangrike 1978 sinode van die Sendingkerk val ook binne hierdie periode en daar sal ook gekyk word na watter rol Boesak en die teologie van protes tydens hierdie sinode gespeel het. Die hoofstuk eindig met die gebeure by die Wêreldbond van Gereformeerde Kerke se vergadering in Ottawa, waar Boesak en andere hulself van die viering van die Nagmaal weerhou het.

4.2 Swartbewussyn en Steve Biko

Teen die einde van die sestigerjare en begin sewentigerjare, het daar – aldus Boesak – belangrike skuiwe op drie vlakke plaasgevind wat 'n nuwe dinamika tot die stryd om bevryding meegebring het (Boesak 2005:8). Met die verbanning van die vryheidsorganisasies het daar 'n vakuum in die vryheidstryd onder die swartbevolking ontstaan. Hierdie vakuum was gevul deur jong, nuwe leierskap, 'n militêre gedrewe generasie wie die tradisies van die vryheidstryd onderskryf het. Hierdie generasie het 'n nuwe visie uitgespel. Tweedens, meen Boesak, was hierdie visie verweef met 'n dringendheid en inklusiwiteit waarmee die ouer generasie nie vertrou was nie (Boesak 2005:8). Derdens, hierdie nuwe dinamika in die vryheidstryd het die belangrikheid van trans-nasionale swart solidariteit goed begryp. Dit was hierdie werklikheid wat in Suid-Afrika uitdrukking in 'n nuwe frase gevind het, veral onder die jonger geslag. 'n Belangrike term was

“swartmag”(black power), wat weer aan nog ‘n magtige term geboorte gegee het, nl swartbewussyn (black consciousness) (Boesak 2005:8):

It set in motion an unprecedented wave of resistance after a long vacuum in the politics of resistance in South Africa that would not stop until the white minority regime finally had to give in to pressure (Boesak 2005:8).

Boesak is baie sterk deur die gedagtes van swartbewussyn en swart teologie aangegryp, tot op so ‘n mate dat hy dit akademies verder ondersoek het. Sy doktorale proefskrif was getiteld, *Farewell to Innocence. A Social-Ethical Study on Black Theology and Black Power*, wat ‘n sistematiese uiteensetting van Boesak se verstaan van swart teologie behels. Boesak se doktorale proefskrif was die eerste sistematiese hantering van swart teologie in Suid-Afrika. Alhoewel Boesak sterk op oorsese teoloeë soos Martin Luther King Jnr en James Cone steun, benader hy hierdie proefskrif, en ook sy teologiese refleksie, vanuit die Suid-Afrikaanse konteks van rassisme en ongeregtheid.

Boesak beskryf swartbewussyn as die bewuswording van die swart bevolking dat hulle mensheid deur hulle swartheid gevorm word (1976c:9). Dit kom daarop neer dat swart mense nie meer oor hulle swartheid beskaamd hoef te wees nie, dat hulle ook 'n swart geskiedenis en kultuur het, een wat verskillend is van dié van blankes.

It means that black people are determined to be judged no longer by, and to adhere themselves no longer to white values. It is an attitude, a way of life (Boesak 1976c:9).

Die intensiteit van swartbewussyn moet ind ie lig van eeue se intellektuele en kulturele dominasie en indoktrinasie verstaanword. Dit was ‘n samebindende faktor onder al die onderdruktes in Suid-Afrika, ’n solidariteit wat oor etniese, ras en kulturele grense gestrek het (Boesak 2005:9). Swartbewussyn was die mees bevrydende ervaringe vir die jong generasie van daardie tyd. Dit het ‘n fundamentele paradigmaskuif in hulle denke en politiese handeling tot gevolg gehad. Deur swartbewussyn het die onderdruktes hulle diversiteit en “andersheid” as ‘n bron van inspirasie gesien. Dit het die onderdruktes in Suid-Afrika weer die moed gegee om “swart” te wees (Boesak 2005:9).

Vir die meerderheid van Suid-Afrikaners was swartbewussyn die eerste werklike nie-rassige ondervinding wat hulle beleef het (Boesak 2005:9). Dit was die onmisbare vereiste vir die egte rassegevoel wat 'n belangrike element van die vryheidstryd in die tagtigjare was. Ware nie-rassigheid kan slegs geskied waar mense gelyk is en sonder die bevestiging van swartes se menswaardigheid, sou dit 'n betekenislose teorie gebly het.

Black Consciousness understood that the affirmation of black human dignity had personal, psychological, theological and political consequences. The new-found pride in their cognisance of "the deliberateness of God's plan in creating black people black", to continue Biko's argument, meant that "liberation, therefore, of is paramount importance in the concept of Black Consciousness" (Boesak, 2005:9).

In die lig van die bogenoemde het swartbewussyn die nuwe beweegkrag vir 'n nuwe fase in die vryheidstryd geword in 'n tyd toe die vryheidstryd weens die onversoenbaarheid van die wit regering en die gebrek aan leierskap weens verdrukking, gevangeneskap en verbanning gestagneer het (Boesak 2005:9).

In eenvoudige terme beteken swartbewussyn dat swart persone besef dat die erkenning van hul swartheid essensieel tot hulle menslikheid is. In verhouding tot swart teologie, verwys swartbewussyn daarna dat om "swart" te wees 'n deurslaggewende faktor in swart mense se verstaan van Jesus Christus as Here is (Boesak 1976c:26).

Swartheid, soos Boesak dit verstaan, is die realiteit wat die "swart bestaan" in sy totaliteit omarm. Boesak wys uit dat a.g.v. 'n persoon se swartheid is hy/sy tot 'n tweederangse burger verdoem (1976c:26). 'n Persoon se velkleur speel op alle terreine van die lewe in. Boesak noem dat dit bepaal wie jou vriende is, met wie jy kan trou, watter werk jy kan doen en dat die werk wat hy/sy uiteindelik sal doen, ondergeskik aan die blanke sal wees (Boesak 1976c:26). 'n Persoon se swartheid bepaal selfs dat al doen hy/sy dieselfde werk as 'n blanke, hy/sy nogsteeds minder as die blanke betaal sou word. Dit bepaal nie net watter geleerdheid jy kan kry nie, maar in sekere gevalle beteken dit geen gelerendheid nie.

It determines his whole life, every single day. It means living in constant fear, always being dehumanized and humiliated; at the mercy of people who for three hundred years have shown in so many ways that they do not know the meaning of

the word (Boesak 1976c:26).

Om dus swart in die apartheidsjare in Suid-Afrika te wees, beteken dan om as 'n "nie-blanke" geklassifiseer te wees, 'n "nie-mens", minder werd as 'n wit mens en daarom ook minder mens. Dit blyk dat swartheid dan nou iets is waarvoor swart persone skaam behoort te wees. Om die gevoel van miljoene swart mense op te som, haal Boesak een van sy kollegas, Pastor Zephania Kameeta aan: "In this country you can be a Christian ten thousand times over but if you are not white you are treated like a dog" (Boesak 1976c:27). N.a.v. Boesak se ondersoek en pogings blyk dit dat tradisionele Christelike teologie nie eers die oppervlak van hierdie situasie, met sy pyn en frustrasies, met sy vreugdes en geheime hoop om bevryding, geraak het nie. Deur hierdie situasie ernstig op te neem, wil swart teologie swart persone se ware menslikheid realiseer.

Ware en egte menslikheid beteken vir swart mense die erkenning van hulle swart menslikheid. Swart persone weet dat 'n rasse-gemeenskap en versoening nooit sal realiseer nie, behalwe as wit mense leer om swart mense as swart mense te aanvaar. Die swart bevolking, volgens Boesak, moet hulle swartheid bevestig: *Black is Beautiful!* (Boesak 1976c:27). Oor hierdie proses maak Boesak 'n belangrike opmerking, wanneer hy aanvoer dat vir enige persoon om waarlik "swart" te kan word, om sy/haar swartheid in 'n situasie te bevestig waarin hy/sy sy/haar totale lewe geleer is om sy/haar "gekleurdheid" of "nie-blankheid" te aanvaar, 'n ondervinding soortgelyk aan die van 'n wedergeboorte behels (Boesak 1976c:26). Dit verg 'n totale bekering om in 'n nuwe menslikheid te kan deel. Alhoewel hierdie swartheid waarvan daar gepraat word na velkleur kan verwys, gaan dit terselfdetyd ook oor veel meer as dit, want nie elkeen wat swartheid as sy velkleur deel, is ook waarlik *swart* nie (Boesak 1976c:27). Hierdie swartheid is 'n bewussyn, 'n ervaring, 'n houding. "It is a bold and serious determination to be a person in one's own right" (Boesak 1976c:27).

In die lig van die bogenoemde blyk swartheid veel meer as net 'n blote velkleur te wees. Alhoewel dit 'n simbool is wat na vore kom vanuit die historiese betekenis wat deur die Westerse beskawing aan 'n swart velkleur gekoppel is, dui dit verder as blote velkleur na die solidariteit in lyding en stryd van die afstammelinge van almal die wat in slawerny en kolonialisme vasgevang was (Boesak 1976c:27). Wanneer swart persone dan sal leer om afskeid van die "nie-blank"-mentaliteit te neem, wat oor die eeue heen soos 'n tweede natuur vir hulle was, wanneer hulle sal leer dat swart identiteit die teenoorgestelde beteken van wat

die "wit sisteem" hulle wil laat glo, eers dan is die weg na ware versoening 'n moontlikheid. Binne hierdie konteks praat swart teologie van die "necessity of black self-love" (Boesak 1976c:27).

Boesak benadruk die gevoel dat die bogenoemde nie as 'n "liefde vir swart en haat teen wit" interpreteer moet word nie (1976c:27). Wanneer Jesus sê dat jy jou naaste moet liefhê soos jouself, het Hy, volgens Boesak, nie 'n wet voorgeskryf nie. Jesus toon hier net bloot die aanvaarding van 'n normale feit van die lewe. Elke "normale" mens het agting, selfrespek en waarde vir homself as mens. In hierdie sin is self-liefde nie sonde nie. Swart teologie maak die punt dat self-liefde slegs binne die konteks verstaan kan word waarin Jesus dit geplaas het, naamlik die konteks van die liefde vir die ander (Boesak 1976c:27). Slegs dan is self-liefde eg en betekenisvol, want die naaste word nie deur die eliminerings van die persoon gedien wat hom of haar behoort lief te hê nie. Daarom kan self-liefde nie as 'n objektiewe, onafhanklike entiteit bestaan nie. Dit kan slegs as 'n uitdrukking van die onderlinge realiteit van die menslike bestaan verstaan word. Self-liefde behoort 'n vreugdevolle bevestiging van die begeerte om daar vir die ander in 'n egte, menslike opsig te wees (Boesak 1976c:27). Selfbelange en die bevrediging van jou eie begeerte ten koste van ander, is 'n versteuring. Die woorde van Jesus is inderdaad van toepassing hier: "Hy wat aan sy lewe vasklou sal dit verloor, maar hy wat sy lewe ter wille van My aflê, sal dit behou" (Lukas 9:24).

Boesak voer aan dat mense se menslikheid oor tyd heen so ondermyn en vernietig kan word, dat hulle mettertyd leer om hulself te haat en begin dink dat hulle nie in staat is om 'n normale, menslike lewe te lei nie. As hierdie abnormale omstandighede vir 'n lang periode heers, kan dit vir mense die aanvaarbare en normale wyse van lewe word (Boesak 1976c:28). Wanneer dit gebeur word alle moontlike betekenissvolle verhoudings met ander uitgeskuif. "In such a situation, it is necessary to repeat the words of Jesus not merely as an affirmation, but as a divine demand" (Boesak 1976c:28).

Dit is die situasie waarbinne die swart bevolking hulself bevind. Slawerny, dominansie, ongeregtigheid, om geforseer te word om 'n lewe van teenstrydighede en vervreemding in hulle eie land te lei, om van enige gevoel van behoort ontnem te word, diskriminasie – al hierdie werklikhede het byna dit reggekry om die gevoel van "self-waarde" onder swart mense af te breek: "A wound that has scared the soul does not heal easily" (Boesak 1976c:28). Swart persone, deur die bril van swart teologie en swartbewussyn, poog om hulle eie

menslikheid te soek, weg van die "besmette wit teologie" (Boesak 1976c:28). Daarom beteken dit nie dat swart self-liefde insigself haat teenoor die wit bevolking is nie. Dit beteken wel dat swart mense nie langer 'n broederskap gaan duld waar die een "broer" 'n baas van die ander is nie. Wit waardes sal nie voortaan as die hoogste beskou word nie, en wit definisies sal nie langer outomaties as geldig aanvaar word nie.

Om van swart burgers te vra om hulself lief te hê, is om vir hulle te vra om verdrukking en slawerny te haat (Boesak 1976c:28). Dit is om vir hulle te vra dat hulle sal weet dat hulle van onskatbare waarde vir God is en dat hulle alle pogings sal aanwend om die teenoorgestelde teen te staan. So dit is dan nie haat teenoor wit mense wat swart mense het nie, maar eerder haat teenoor wit verdrukking: "And hate they must. With all their heart" (Boesak 1976c:28). Swart mense weet dat solank wit mense nog die onderdrukker is, hulle nie 'n broer of suster kan wees nie, maar slegs die vyand. Boesak noem dat swart burgers verby die beperkinge van verdrukking en onmenslikheid moet kyk, om die moontlikhede van versoening en ware gemeenskap te sien: "This is grace and as such it can never be cheap" (Boesak 1976c:29).

Feitlik alle gesprekke rondom apartheid, teologies en polities, val gedurende hierdie tydperk teen die agtergrond van die swartbewussynsbeweging en die gebeure by Soweto. N.a.v. die notules, was die Sendingkerk se sinode van 1978 geen uitsondering nie. Dit is dus nodig dat daar in hierdie studie deeglike aandag aan die bogenoemde besteë word, omdat dit nie net 'n groot invloed op die teologiese denke van Boesak tot gevolg gehad het nie, maar ook op die politiese en teologiese sfere van Suid-Afrika op daardie stadium.

Hierdie 1978 sinode speel af 'n jaar nadat Steve Biko tydens polisie aanhouding op 12 Septemeber 1977 dood is. Teen die einde van die 1960s, het swart mense hulself binne 'n uiters moeilike en frustrerende politiese situasie bevind a.g.v. die wurggreep wat die apartheidsbeleid op die "siel" van die swart bevolking gehad het. Die apartheidsbeleid kan wel op vele vlakke beskryf en verstaan word. Pauw noem dat apartheid in een opsig verstaan kan word as 'n reeks wette wat daarop gemik was om te verseker dat die politiese- en ekonomiese mag in die besit van die blanke minderheidsgroep bly (2007:103). Die verskynsel van "apartheid" of "segregasie" het alreeds in die tyd van Jan van Riebeeck sy verskyning gemaak, toe Van Riebeeck in 1659 daarop aangedring het dat daar 'n heining tussen die blankes en swart bevolking gebou moes word. Alhoewel die term nie gebruik is nie, het daar reeds vorme van "segregasie" bestaan en die samelewing aan die Kaap was van die vroegste

tyd af volgens kleur ingedeel.

Selfs in die Unie van Suid-Afrika; wat die vier Britse kolonies van die Kaap, Natal, Transvaal en die Vrystaat in 1910 verenig het, het die *Native Lands Acts* van 1913 en 1936 swart persone beperk om slegs tot 13 persent van die land se totale grond te besit (Pauw 2007:103). Politieke verteenwoordiging was ook hoofsaaklik eksklusief vir blankes gereserveer. Van die vier kolonies wat die Unie gevorm het, was dit slegs die Kaapkolonie wat parlementêre verteenwoordiging vir die sogenaamde nie-Europiërs gebied het. Hierdie verteenwoordiging is sistematies deur die regering van die Unie d.m.v. wetgewing uitgefasseer, veral met die wetgewing van 1936 wat swart mense van die Kaapse kieserslys verwyder het (2007:103). Wetgewing is alreeds so vroeg soos 1911 gebruik om te verseker dat geskoolde arbeid na die blankes gaan en ongeskoolde arbeid na die swart bevolking.

In sy boek, *The Rise and Fall of Apartheid*, beweeg David Welsh langs dieselfde lyne as Pauw. Welsh verdeel die periode van apartheid in 'n aantal fases. Fase een strek van 1948 tot 1959, toe die Nasionale Party (NP) sy mag verskerp het deur die bestaande segregasie te versterk en om dit byna na elke terrein van die lewe uit te brei. Teen die 1950s het die regering van die dag met 'n inisiatief begin wat hulle sou hoop om sommige swart-aspirasies aan te spreek. Dit was altyd weerspieël as die positiewe sy van apartheid en dit het "aparte ontwikkeling" geheet. Die hartklop van hierdie "illusie" was dat 'n bevolkingsgroep die beste kans het om sosiaal en ekonomies te vorder, mits dit binne 'n geslote etniese groep geskied met so min moontlik kontak met ander etniese groepe. Dit het beoog om die areas wat as *Native Lands* aangewys was te transformeer in aparte tuislande met eie regerings, institusies en industrieë. Dit lei, volgens Welsh, die tweede fase binne, wat vanaf 1959 tot 1966 strek (2009).

Tussen 1951 en 1981 is vele wette geïnisieer om te verseker dat die gedagte van aparte ontwikkeling in die tuislande realiseer. Hierdie tuislande was volgens wetgewing onafhanklik verklaar en elke swart persoon sou voortaan burgers van die tuislande wees. Vanweë die groot getal swart mense en die feit dat die tuislande in die minder ekonomiese gegoede dele van Suid Afrika geleë was, het hierdie inisiatief geen sukses behaal nie. Hierdie "tuislande" was arm, oorvol en het oor beperkte of geen hulpbronne beskik om die volhoubaarheid daarvan te verseker nie. Geen ander land in die wêreld het die afhanklikheid van die tuislande erken nie. Welsh noem dat een van apartheid se hoofdoelstellings was om die stedelike rewolusie onder

die swart bevolking te probeer stop, deur die stedelike swart inwoners tot “temporary sojourners” te maak (Welsh 2009:212). Die instromingsbeheer was die maatreël wat sou verseker dat swart mense nie permanente stedelike inwoners kon word nie.

Die paswette, wat in verskeie vorms sedert die 1760s bestaan het, is uitgebrei om vroue ook in te sluit. Hierdie wette is ontwerp om die bevolking te verdeel en om die beweging van nie-blankes te beperk. Daar was van swart mense vereis om hierdie pasboekie ten alle tye op hulle te dra wanneer hulle buite hulle aangewese gebiede beweeg. Persone wat nie hierdie “dompas” kon toon nie, is gearresteer. Alle stedelike swart mense is verplig om ‘n dompas te dra wat deur hulle werkgewer onderteken is wat hulle toelaat om in die stad te mag wees. Welsh noem dat tussen 1946 tot 1965 daar 6.5 miljoen sake aangaande dompasse aanhandig gemaak is, omdat ongeveer die helfte van die stedelike swart bevolking onwettig in die stad was (Welsh 2009:212). Die dompaswette was ‘n reuse kenmerk van apartheid en die gevolge daarvan was geweldig en vernederend.

Die Bevolkingsregistrasie-wet van 1950 was ‘n goeie voorbeeld van hoe die regering daarop uit was om die samelewing volgens aparte ontwikkeling in te rig. Volgens hierdie wetgewing was elke persoon volgens ras of etnisiteit geregistreer. Die bevolking was dus in vier hoofgroepe verdeel, naamlik blank, swart, Indiër en Kleurling. Waar daar vraagtekens oor ‘n betrokke persoon se bevolkingsgroep bestaan het, veral in gevalle van persone van gemengde afkoms, was daar van arbitrêre fisiese toetse gebruik gemaak om te bepaal of die persoon van wit, Kleurling, Asiese of swart herkoms is. Groenewald noem dat gedurende 1982 tot 1983 daar 997 herregistrasies was, hoofsaaklik van Kleurling tot blank (Groenewald 1986:26). Vir Biko en die swartbewussynsbeweging was dit imperatief dat die swart mense uit hierdie onderdrukkende wetgewing moes uitbreek. Vir Biko was daarom van kardinale belang om weer ‘n trotsheid om “swart” te wees onder swart burgers te ontwikkel.

Dit is nodeloos om te sê dat swart mense se lewens deur blanke wetgewing ingerig en regeer is. Op watter sypaadjies jy kon loop, waar jy kon swem, waar jou kinders kon skoolgaan, was vir swart burgers besluit. Die ideologie van apartheid wou swart mense laat glo dat wit mense intellektueel, moreel, godsdienstig, kultureel en selfs i.t.v. fisieke voorkoms, meerderwaardig is. Slagspreuke soos “black is beautiful,” wat aan die orde van die dag was, was daarop gerig om swart mense van hierdie psigologiese kondisionering te bevry.

Soos alreeds aangedui, was byna alle moontlike weë waarlangs die swart bevolking hulle frustrasies teenoor die apartheidsbeleid teen daardie tyd kon uitdruk, a.g.v. wetgewing gesluit. Die regering van die dag het geen platforms geskep waar swart mense uiting aan hulle griewe kon gee nie. Sommige swart mense het noodgedwonge by die regeringsgeskepte instansies, soos die tuislande, ingeskakel, terwyl die meerderheid swart burgers geen voordeel daarin gesien het om langs daardie weg te gaan nie. Studente-aktiviste was moeg daarvan dat liberale wit mense hulle saak op studenteliggame namens hulle stel. Een van hierdie studente was Steve Biko.

Steve Biko is op 18 Desember 1946 in King Williams Town, in die Oos-Kaap, gebore en was die seun van Mnr. en Mev. Mzimgayi Biko (Stubbs 2007:1). Biko se vader is oorlede toe hy maar slegs vier jaar oud was. Hy matrikuleer in 1965 aan die Mariannhill Rooms-Katolieke skool en begin sy studies die daaropvolgende jaar by die nie-Europese seksie van die voormalige blanke Universiteit van Natal in Durban (Stubbs 2007:1). Biko was eers aktief betrokke by NUSAS (Nasionale Unie van Suid Afrikaanse Studente), waarna hy in 1968 met hierdie organisasie breek om SASO (Suid-Afrikaanse Studente Organisasie) te stig (Stubbs 2007:1). Hy is as die eerste president van dié organisasie, in Julie van 1969.

Biko het gereeld in die nuusbrieff van die South African Students' Organisation (SASO) geskryf in 'n rubriek getiteld "I write what I like", onder die skuilnaam Frank Talk (Stubbs 2004). Die kern van hierdie rubriek was dat swart mense eers innerlik van hulle minderwaardigheidsgevoel en hulle gevolglike verheerliking van wit waardes, bevry moes word, alvorens hulle politieke bevry kan word. Biko skryf die volgende in een van sy rubrieke:

This is the truth, bitter as it may seem, that we have to acknowledge before we can start on any programme designed to change the status quo. It becomes more necessary to see the truth as it is if you realise that the only vehicle for change are these people who have lost their personality. The first step therefore is to make the black man come to himself; to pump back life into his empty shell; to infuse him with pride and dignity, to remind him of his complicity in the crime of allowing himself to be misused and therefore letting evil reign supreme in the country of his birth. This is what we mean by an inward-looking process. This is the definition of 'Black Consciousness' (Biko, in Stubbs 2007:29).

Biko het die swart mense se bevryding teen apartheid op twee vlakke gesien, naamlik sielkundige bevryding, sowel as fisiese bevryding. “Swart” was vir Biko en die SBB nie net die verwysing na “swartes” nie, maar ook na die “bruines” en “Indiërs” en almal wat onderdruk was. Vir Biko was dit belangrik dat swart burgers trots moes wees op hul “swartheid” en dat hulle in die waarde daarvan moet glo, ten spyte van die onderdrukking wat hulle ervaar. Onder die Smuts-bewind is swart mense doelbewus onderdruk tot op ‘n mate dat hulle van hulle menslikheid ontnem is. Biko was van mening dat die onderdrukking van die swart bevolking nou te lank duur en was daarvan oortuig dat die tyd vir swart mense aangebreek het om op te staan. Beyers Naudé het Biko baie hoog aangeskryf. Naudé noem dat Biko een van die mees uitstaande swart leiers was wat Suid-Afrika nog opgelewer het (Naudé 2005:77).

‘n Uitgawe van *Pro Veritate* na Biko se dood, skets hom as iemand wat d.m.v. sy sterk persoonlikheid ‘n leier van mense geword het (*Pro Veritate* 1977:2). Naudé voer aan dat apartheid die hoofrede was dat merkwaardige en uitstaande swart leiers, wat in enige ander “normale” land welbekend en hoog aangeslaan sou gewees het, hier in Suid-Afrika totaal onbekend was. In die geval van Steve Biko, noem Naudé, dat apartheid nie daarin kon slaag om die boodskap van Biko te demp nie:

Because his beliefs and actions were so vital, so relevant, to this whole community and following that it could not be confined in a banning order or to a prison cell. This is the stature of the man we are talking about (Naudé 2005:77).

Biko sou voortgaan om die Swartbewussynsbeweging (SBB) te lei en word wyd as die “vader” van die swartbewussynsbeweging beskou. In 1973 word Biko saam met sewe ander SASO leiers verban (Stubbs 2004:1-2).

Volgens die artikel in *Pro Veritate*, het die “martelaarskap” en dood van Biko baie “verwarde denke en vertroebelde motiewe” van die apartheidsbeleid en regering ontbloot (*Pro Veritate* 2007:2). Die dood van Biko ontbloot ‘n regeringsbeleid wat soek om wit oorheersing deur mag en geweld in Suid-Afrika af te dwing. Hiervan is die militêre teenwoordigheid wat die swart woonbuurte regeer en terroriseer ‘n duidelike bewys. Biko se dood ontbloot die posisie van diegene wat die *status quo* ondersteun, deur hulle stem en verskonings ten bate van apartheid aan te bied. Hierdie mense is mede-verantwoordelik vir die sterfgevalle wat die

apartheidsbeleid tot gevolg hê. Die CI stel dit hier omomwonde dat die enigste weg vorentoe langs die weg van belydenis lê. Die artikel vermeld verder: “Die dood van Biko ontbloom die powere dwaasheid van hulle wat dink in terme om die regering te hervorm. ‘n Valse Evangelie, ‘n blose verblindende ideologie kan nie hervorm word nie, dit moet verwerp word. Die enigste aanvaarbare hervorming is totale en fundamentele verandering” (*Pro Veritate* 1977:2). Dit spreek teen die naïwe gedagtegang van sommige wat meen dat die apartheidsbeleid insigself hervorm of verander kan word.

Volgens die *Pro Veritate*- artikel openbaar die dood van Biko dat swartbewussyn deur baie uit verskillende rasse aanvaar word as ‘n geldige en belangrike deel van die mens se strewe vir daardie volheid van menslikheid en bevryding wat Christus verkondig het (*Pro Veritate* 2007:2). Die CI was oortuig dat die ongoddelike samelewing wel vernietig sou word en dat God met Sy oordeel die euwels sal vernietig. Die artikel eindig met die woorde: “Liggame sal sterf, harte sal breek, maar niks sal ons geesdrif gevange hou of God se doel weerhou nie” (*Pro Veritate* 2007:2).

Vanaf 1971 was Biko toenemend by politiese aktiwiteite betrokke. Hy het sy eerste politiese konfrontasie ervaar toe sy broer in 1963 as ‘n aktivis tronkstraf opgelê is. Biko het ‘n vroeë teenkanting tot die wit regeringsmagte ontwikkel en was heel beïndruk met die nie-rassige Christelike gemeenskap (Balia 1989:63). Wat die verkondig van die Evangelie betref noem Biko dat blankes nie van die sendelinge se wyse van Woordverkondiging afstand wil doen nie (Stubbs 2007:32):

To this date black people find no message for them in the Bible simply because our ministers are still too busy with moral trivialities. They blow these up as the most important things that Jesus had to say to people. They constantly urge the people to find fault in themselves and by so doing detract from the essence of the struggle in which the people are involved (Stubbs 2007:32).

Hierdie woorde vat die gevoel wat die swart mense teenoor “blanke-godsdiens” gehad het goed saam, asook van die verwagtinge wat hulle van die predikante van daardie tyd gehad het. Vir Biko en vele ander swart burgers, en dit is waarop Boesak ook later sou sinspeel, bied die boodskap van die Evangelie twee verskillende boodskappe: Vir die een groep bied die Bydel ‘n boodskap van verdrukking en ondergeskiktheid en vir die ander ‘n boodskap van mag en

oorheersing. Vanuit vele van Biko se rubrieke pleit hy dat die boodskap van die Bybel gheredefinieer word en dat die Bybelse boodskap vir die struikelende massas relevant moet wees. Hierdie uitdaging van Biko het predikers soos Boesak laat besef dat 'n nuwe interpretasie van die Bybel in apartheid Suid Afrika nodig was. Boesak het hierdie uitdaging aangeneem. Hierdie gedagtegang was van die hoekstene waarop die swartbewussynsbeweging gebou was.

Die swartbewussynsbeweging (SBB) was 'n voetsoolvlak anti-apartheidsbeweging wat in die middel 1960s in Suid-Afrika ontstaan het. Hierdie beweging het binne die politiese vakuum ontstaan wat deur die gevangeneskap en verbanning van die African National Congress (ANC) en Pan Africanist Congress (PAC) na die Sharpeville-slagting geskep is. Die SBB se oorsprong was diep binne die Christendom gewortel. Veral gedurende die apartheidsera, waar swart mense as minderwaardig teenoor wit mense beskou was, het hierdie denkrigting op die gelykwaardigheid van mense van alle kleure en agtergronde gedui. Die SBB was ook ten nouste betrokke by die aanloop tot die Soweto-slagting, met die loodsing van verskeie swart gemeenskapsprogramme wat die organisering van mediese klinieke, hulp aan entrepreneurs, die aanbied van "bewussynsklasse" en volwasse opvoedings- en geletterheidsklasse behels het. Swartbewussyn was beslis 'n bydaende faktor tot die klimaat van weerstand en konfrontasie in die aanloop tot die Soweto-slagting.

Agter die SBB, veral by leiers soos Biko, was die gedagterigting van swartbewussyn en later swart teologie. Swartbewussyn poog, in die woorde van Biko, "to challenge the pent-up forces of the angry black masses to meaningful and directional opposition" (Balila 1989:67). Woede by die swartmassa was teenwoordig en die ideologie van swartbewussyn wou daaraan kohesie en rigting bied. Swartbewussyn was inherent 'n kritiek op wit liberale idees. Vir Biko en die ideologie van swartbewussyn gaan vryheid oor "the ability to define oneself with one's possibilities held back not by the power of other people over one but only by one's relationship to God and to natural surroundings" (Balila 1989:69). Swart mense behoort daarom op hulle eie hul omgewing te ontdek en vryheid te beoefen op die wyse waarop hulle wil.

Volgens Biko moes swart burgers leer dat die magtigste wapen in die hand van die onderdrukker, die gedagtes en denke van die verdrukke was. Deur die lens van swartbewussyn, sou swart mense hulself as voltooiende skepsels sien, dus sal hulle minder

afhanklik wees en meer vry om hulle menslikheid uit te druk. Deur die ideologie van swartbewussyn sal swart mense weer trots en vasberadenheid ontwikkel om waarlik vry te wees (Stubbs 2007:32).

4.3 Die afskeid van onskuld

Apartheid het 'n donkerte en blindheid oor beide wit en swart gebring. Sparks noem dat die wêreld apartheid sien as 'n sisteem wat aan blankes net winste besorg het, as 'n unieke sisteem van rasse onderdrukking en ekonomiese uitbuiting wat aan blankes slegs mag, voorregte en rykdom besorg het (2003:218). Apartheid het egter blankes dalk op maniere benadeel wat hulself nie dalk sal erken nie. Sparks noem dat baasskap en gevangenskap nouliks aan mekaar verbind is (2003:218). Slawerny verlaag beide meester en die slaaf. Die bewaarder word 'n gevangene in sy eie sel. Hy is nooit verlos van die omgewing van onderdrukking en gevangenskap nie:

In South Africa, white and black are bound together in a web of mutual destructiveness. Apartheid, brutalizing the whites as it destroys the self-esteem of the blacks, robs both of their humanity (Sparks 2003:218).

Swart teologie, wat uit die konteks van bevrydingsteologie spruit, poog om 'n alternatiewe benadering tot Christelike teologie daar te stel. Dit fokus op 'n nuwe lewensbeskouing tot die wêreld en die betrokkenheid van die kerk in die wêreld. Swart teologie spreek die realiteite aan wat die Westerse teologie poog om te ignoreer, naamlik die realiteite van ryk en arm; wit en swart; onderdrukkers en veronderdrukte; onderdrukking en bevryding van onderdrukking.

Biko, en later Boesak, is van mening dat die Kerk deur die eeue heen met 'n tipe "onskuld" beweeg het waar sy hierdie pynlike waarhede agter die rooiskerm van allerhande mites en leuens probeer wegsteek het. Die veronderdrukte wie in God, die Vader van Jesus Christus glo, wil en kan nie langer die mites en leuens glo wat geskep was om hulle te onderdruk nie. Boesak voer aan dat dit nie meer moontlik is om net die geskiedenis onskuldig te aanvaar nie. Bevrydingsteologie druk hierdie bewuswording omomwonde uit. Volgens Boesak beteken dit vir die Christelike Kerk, in geen onduidelike terme nie, 'n afskeid van onskuld (*farewell to innocence*).

Boesak gebruik die term onskuld (“*innocence*”) aan die hand van die sielkundige Rollo May se bespreking in sy boek *Power and Innocence*. Die woord is afgelei van die Latynse woorde *in* en *nocens*, wat letterlik "nie skadelik" of "om vry van skuld of sonde" kan beteken. Dit kan ook verder "sonder bose invloed" beteken. Daar is ook 'n ander tipe onskuld wat May pseudo-onskuld (pseudoinnocence) noem en dis die onskuld waarop Boesak in hierdie studie fokus.

Die Suid-Afrika waarbinne Boesak grootgeword het, was nie slegs deur brutaliteit gekenmerk nie, maar ook deur 'n regering van leuens wat Boesak dan “pseudo-onskuld” noem (Cochrane & Klein 2004:82). In Boesak se vroeër geskifte beskryf hy hierdie pseudo-onskuld as 'n onskuld wat 'n deug van magteloosheid maak (1976c:3). Volgens Boesak is hierdie onskuld een wat weier om die realiteit te aanvaar, wat weier om aan leë beloftes vas te klou en wat daarop uit is om swart mense apaties te hou (1976c:53). Martin noem dat dit wel die geval was in Boesak se eie Kleurling gemeenskap en in veral die jeug van die Sendingkerk (Cochane & Klein 2004:82).

Martin maak 'n insiggewende bydrae wanneer hy noem dat in haar verslag aan die Waarheids- en Versoeningskommissie (WVK) die VGK erken dat daar tot 1971 'n algemene gebrek aan notules bestaan wat 'n duidelike anti-apartheid standpunt aandui (Cochane & Klein 2004:82). Martin gaan verder deur te verklaar dat die afwesigheid van besluite en aksies die kerk se stille goedkeuring van die apartheidswette wat die menseregte oortree, veronderstel. Hierdie apatiese houding was aan die orde van die dag regdeur Boesak se grootword-jare.

Wanneer mense met afskuwelike en aaklige realiteite leef wat vir hulle onbegryplik is, sluit hulle hulself van die werklikheid af en maak hulle van magteloosheid, swakheid en hulpeloosheid deugde. Hierdie onskuld, meen Boesak, lei tot 'n hulplose utopisme, wat lei tot die idealisering van die huidige, soms slegte, situasie óf die ontvlugting na 'n beter wêreld as die huidige een. Die pseudo-onskuld kan nie met die vernietigende kante in jouself of in ander in die reïne kom nie. Daarom word dit later self-vernietigend. Volgens Boesak is dit hierdie onskuld wat die "ideaal" voorhou om mense te verblind sodat die huidige afgryslikhede nie aan die lig moet kom nie. Hierdie onskuld verblind en verlam en gebruik alles tot sy beskikking om skuld en sonde te bedek en te rasionaliseer.

Die verskynsel van pseudo-onskuld het, volgens Boesak, ook 'n ander funksie. In werklikheid blokkeer dit alle bewustheid en daarmee saam ook die besef van verantwoordelikheid wat

nodig is om die ander as 'n medemens te konfronteer. Dit lei op sy beurt tot 'n onvermoë om berou te hê, wat ware versoening, volgens Boesak, totaal onmoontlik maak.

Boesak voer aan dat daar ook 'n onskuld is waarvan blankes afskeid sal moet neem (Boesak 1976c:11). Hier argumenteer hy dat vir die blankes om die *status quo* te behou, dit nodig is dat hulle moet glo en aanhou glo dat hulle onskuldig is. Blankes is onskuldig, omdat dit maar net so gebeur het dat hulle die verhewe posisie in die wêreld beklee óf omdat hulle op 'n misterieuse wyse vanweë die wil van God of 'n meerderwaardige kultuur in 'n leierskap- of voogdyskapposisie oor swart mense geplaas is. In die lig hiervan kan blankes dit dus as hulle Godgegewe roeping teenoor swart mense sien of om die Christelike Westerse beskawing te bevorder. Boesak noem dat apartheid in Suid-Afrika langs hierdie weg geskied het (1976c:11). Apartheid in Suid-Afrika word deur Christene regverdig, omdat dit glo ware gemeenskap bevorder, wrywing vermy, en op die mite gebou is dat dit op Christelike liefde gebasseer is. Hierteenoor noem Boesak dat hierdie "apartheidsliefde" 'n verstikkende en destruktiewe karakter bevat wat nie anders kan as om die ware essensie van Christelike liefde te ontken nie (Boesak 1976c:11).

Boesak verduidelik verder dat daar geen tweedeling tussen liefde en geregtigheid is nie. Liefde skep ruimte vir geretigheid en soek altyd onselfsugtig na die reg van ander. "Christian love, in the words of Paul Tillich, overcomes all separation" (Boesak 1976c:11). In die lig van die apartheidsideologie word daar van liefde verwag om vervreemding en verdeeldheid te bevorder. Die apartheidsliefde wil van die blanke persoon 'n buurman van die swart persoon maak, maar ontsê die swart persoon van dieselfde menslike reg, naamlik om ook 'n buurman vir die blanke persoon te mag wees. Hierdie pseudo-onskuld het wit mense in staat gestel om onskuldig oor die verwoesting van apartheid te voel. Dit is dus geen verrassing in die regering se verdoemende aanval op die CI nie, dat dit die organisasie daarvan beskuldig dat dit 'n skuldgevoel onder die wit mense wil saai (Boesak 1976c:5). Boesak gaan van die veronderstelling uit dat die onderdrukker se magtigste wapen die verstand van die onderdrukte is. Om van hierdie "ingeplante" slawe-mentaliteit bevry te word, is sentraal tot die filosofie van swartbewussyn. Die bevestiging van iemand se eie menslikheid en menswaardigheid is 'n magtige daad wat die afskeid van onskuld beteken.

Volgens Boesak is dit vir swart mense belangrik om tot die besef te kom dat hulle situasie nie veroorsaak is deur 'n kosmiese onafwendbaarheid buite hulle beheer nie. Boesak noem dat

sodra mense tot die besef kom dat hulle posisie in die lewe nie hulle lot is waarvoor hulle God hoef te blameer of te dank nie, hulle eers dan hulle verantwoordelikheid in die geskiedenis kan begin insien (1976c:13). Teologies gesproke het die tyd vir swart mense aangebreek om verantwoordelikeheid te neem en hulle eie formulerings oor hulle geloof in God begin maak. Swart Christene kan nie langer agter die teologiese formulerings van blankes en ander skuil nie. Maar hierdie skuif weg van die illusie van die universaliteit van Westerse teologie tot die kontekstualiteit van bevrydingsteologie, waarsku Boesak, kan riskant wees. Volgens hom kan dit nie "onskuldig" gedoen word nie (Boesak 1976c:13).

Swartbewussyn, tesame met swart teologie, vra nie dat swartes wittes sal haat nie, maar eerder na die herontdekking en bevestiging van swartes se identiteit (Moore 1973:63). Die ideologie van swartbewussyn, waaruit swart teologie voortspruit, het swart mense kom leer dat ook swart mense na die beeld van God geskep is en dat hulle nie ten bate van wit mense bestaan nie, maar dat hulle bestaan. Een van die sentrale temas wat binne swart teologie voorkom, is bevryding, daarom word daar dikwels tereg na swart teologie as bevrydingsteologie verwys. Dit was al tipe teologie wat vir mense wat binne slawerny, ongeregtigheid en armoede vasgevang is sin kon maak. Swart teologie dink na oor die geloof in die drie-enige God vanuit die "swart ervaring". Biko skryf in een van sy rubrieke:

The Bible must not be seen to preach that all authority is divinely instituted. It must rather preach that it is a sin to allow oneself to be oppressed. The Bible must continually be shown to have something to say to the black man to keep him going in his long towards realisation of the self. This is the message implicit in 'black theology'. Black Theology seeks to do away with the spiritual poverty of the black people (aangehaal in Stubbs 2007:31).

Swart teologie wil wys dat die Christendom 'n aanpasbare godsdiens tot die kulturele situasie van swart mense is. Swart teologie poog om Jesus as "Vegter" te weerspieël, as 'n God wie die ruiling van Romeinse geld in Sy Vader se tempel gesien het en dat dit selfs 'n geweldadige uitbarsting regverdig het.

In haar ondersoek en beskrywing na swart teologie in Suid-Afrika, vergelyk Louise Kretschmar in haar boek *The voice of Black Theology in South Africa* die invloede wat die tradisionele Afrika kultuur, die Amerikaanse swart teologie, die Latyns-Amerikaanse

bevrydingsteologie en die teologie wat die res van Afrika op die swart Suid-Afrikaanse Christelike denke gehad het. Kretschmar noem dat die Suid-Afrikaanse swart teologie 'n unieke kombinasie van die bogenoemde teologiese invloede is (Kretschmar 2009:71). 'n Uitstaande kenmerk van die Suid-Afrikaanse swart teologie is die merkwaardige vermoë waarvoor swart teologie beskik om die blanke se verskuilde en versteekte vooroordele te ontmasker. N.a.v. Kretschmar se ondersoek blyk dit dat swart teologie 'n unieke dimensie na vore bring i.t.v. die interpretasie van die Suid-Afrikaanse swart konteks (Kretschmar 1986:73). Dit breek die evangelie vir swart Christene op 'n besondere wyse oop. Die Evangelie wat voorheen gebruik is om hulle onderdruk en te ontwaardig, word nou interpreteer om weer waarde aan swart mense toe sê, om die boodskap aan swart mense te bring dat gehoorsaamheid aan die owerheid altyd gekoppel is aan die owerheid se gehoorsaamheid aan God en dat God altyd aan die kant van die onderdruktes, armes en noodlydendes is. Dit was die hart en siel van die teologie van profetiese weerstand.

Vele faktore speel in ons interpretasie van die Bybel in. Kretschmar noem tereg dat ons opvoeding en kerklike konteks ondermeer op ons interpretasie van die Bybel impakteer (Kretschmar 1986:73). Konteks tesame met bevryding is die hermeneutiese sleutels wat swart teologie in Suid-Afrika aangewend het (Kretschmar 1986:75). Swart teologie begin sy teologie refleksie binne die raamwerk van sy verstaan van die situasie van swartes in Suid-Afrika. Op grond van daardie verstaan, doen swart teologie 'n beroep op die bevryding van die armes en onderdruktes (Kretschmar 1986:75). "It is thus the exploitative situation and the need for liberation that is the starting point for their theological reflection" (Kretschmar 1986:75).

Swart teologie wil dan as 'n teenvoeter vir die geestelike gevangeneskap van swartes dien en is dus ook teen hulle verlies van menswaardigheid (Moore 1973:ix). Moore bevestig dat swart teologie opsoek na nuwe simbole om weer menswaardigheid aan swartes toe te sê. "It is a theology of the oppressed, by the oppressed, for the liberation of the oppressed" (Moore 1973:ix).

Die impak wat swartbewussyn en swart teologie op die herlewing van die psige van swartes gehad het, kan nie onderskat word nie. Die filosofie en idees agter swartbewussyn het aanleiding gegee tot die ontwaking van die onderdrukke swart massas en hulle weer in hulle eie menswees laat glo. Dit is opmerklik dat ten spyte van die pogings wat die regering

aangewend het om swartes te onderdruk om witbeheer te verseker, hoe swartes onverskrokke voort bly stry het vir hulle vryheid. Dit dien as bewys hoe sterk en invloedryk die idees van swartbewussyn werklik was. Basil Moore beskryf dit soos volg: “You can arrest and imprison leaders and ban books, but you cannot stop ideas” (Moore 1973:x).

Toegerus met die kreatiewe mengsel van die teologie van profetiese weerstand, het Boesak in 1976 na Suid-Afrika teruggekeer. Die teologie van profetiese weerstand het begin merkbaar word met Boesak se aanstelling as studenteleraar te UWK en sy gepaardgaande openbare optrede.

4.4 Boesak terug uit die buiteland en sy tyd as studenteleraar te UWK

Boesak het net na afloop van die gebeure by Soweto na Suid-Afrika teruggekeer. Sy aanstelling as studenteleraar te UWK (Universiteit van Wes-Kaapland) het ‘n totale ander dinamika onder die teologiese studente gebring. Deur sy kreatiewe mengsel van Gereformeerde teologie en bevrydingsteologie het Boesak saam met hom teologiese struktuur en teologiese logika gebring (Plaatjies-van Huffel & Vosloo 2013:75). Nico Botha beskryf sy ervaring van die impak wat Boesak op die teologiese studente gehad het soos volg: “Boesak left for some of us this creatively and innovatively constructed hermeneutical mix” (Plaatjies-van Huffel & Vosloo 2013:5). Botha noem dat kwessies rondom geregtigheid en die armes nie vreemd in Boesak se preke, toesprake en geskrifte van daardie tyd was nie.

Ons vind iets hiervan in ‘n toespraak wat Boesak kort na sy terugkeer uit Nederland. Dit was Boesak se eerste “politieke toespraak”, wat hy in 1976 voor ‘n groep studente op die UWK kampus gelewer het (Boesak 2009:21). Dit was ‘n maand of twee na die tragiese gebeure by Soweto en die studenteiers het hom gevra om hulle daarvoor toe te spreek. Die situasie op daardie tydstip in die land se geskiedenis was uiters vlambaar. Boesak noem dat vir hom was asof hy op daardie oomblik ‘n waterskeiding oorgesteek het: “From now on I would not just confine myself to ‘church matters’, I would put my theology to the test in the field of politics” (Boesak 2009:21). Die toespraak daardie dag het gehandel oor swartbewussyn, swart teologie en swart mag (Boesak 2009:31). Dit het hoofsaaklik gehandel oor ‘n artikel wat Boesak in 1974 gepubliseer het, getiteld “The Courage to be Black” (Boesak 2009:31). Boesak het ook pas sy proefskrif *Farewell to Innocence* geskryf en gepubliseer waarin hy die nuwe teologiese denke rakende swart teologie op ‘n sistematiese wyse probeer aan die orde stel het.

Vanuit hierdie eerste toespraak van Boesak is daar alreeds aspekte te vind wat as die fondasie vir sy latere argumente teenoor die Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK) en die Nasionale Party (NP) sou dien. In hierdie toespraak kom daar belangrike teologiese temas na vore, temas wat ook later die NGSK sou help om hul posisie teen die ongeregthede van apartheid en die NGK te verwoord. In hierdie toespraak sluit Boesak aan by Adam Small se opmerking dat swart mense nie a.g.v. die genade van blankes leef nie, nóg bestaan swart mense vir die voordeel van blankes (Boesak 2009:32). 'n Belangrike aspek wat soos 'n goue draad deur die teologie van Boesak loop en wat alreeds tydens hierdie eerste toespraak sterk navore kom het, is die gedagte dat alhoewel swart burgers deel sal neem aan protesoptogte, hulle ook moet besef dat protes ook 'n vorm van smeking is:

The primary form of [our] expression shall be the manifestation of our blackness. We do not exist for the benefit of whites. We exist. It would be vitally important for 'coloured' people to understand this ... (Boesak 2009:32).

Dit is maklik om te kon indink watter effek en emosies hierdie toespraak op daardie studente in daardie tyd en era moes gehad het. Wat dit aan hulle moes gedoen het om daardie woorde te hoor. Dit is 'n totale ander teologiese denkwysie wat hulle gehoor het, 'n perspektief wat 'n totaal ander lig op die bevrydingstryd en die lewe van gewone swart mense in Suid-Afrika werp: "Now I had the key. All I had to do was to find the courage to open the door" (Boesak 2009:41).

In 1980 laat Boesak nog 'n klein publikasie, getiteld *Met die oog op môre: Briewe aan my maats*, die lig sien. In hierdie boekie hanteer Boesak verskeie kwessies wat vir die jongmense van daardie tyd relevant was. Boesak bring hierdie kwessies in verband met sy teologie van profetiese weerstand en stel op hierdie manier die jongmense bloot aan die mengsel van swart en Gereformeerde teologie.

Die kwessie van Christelike gehoorsaamheid was iets wat Boesak sedert sy tyd as studenteleraar by die jong studente wou tuisbring en 'n aspek van die Gereformeerde tradisie waarop hy veel klem gelê het. Een van hierdie kwessies waarna Boesak hier verwys is 'n hoofstuk getiteld "'n Groter Gehoorsaamheid". Hierin argumenteer Boesak dat die eerste oorweging vir die Christen nie soseer die gehoorsaamheid aan die staat is nie, maar eerder die gehoorsaamheid aan God (1980:19). Die gedagte van gehoorsaamheid aan God is 'n

uitstaande kenmerk van Boesak se teologie van profetiese weerstand. Die primêre vraag wat egter hier volgens Boesak belangrik is, is die vraag na wat God van ons vra in Sy Woord en na die daaglikse uitlewing daarvan. Eers wanneer dit duidelik word dat die vereistes wat die regering stel en die houding wat die regering openbaar in konflik kom met wat God van ons vra, word dit duidelik dat die Christen 'n definitiewe keuse sal moet maak. Die punt wat Boesak hier na my mening wil maak is dat daar vanselfsprekend geen vyandskap tussen die staat en die Christen is nie. Wanneer die staat egter wette maak wat die liefde, die geregtigheid en die vrede van God “vloek”, moet die Christen 'n keuse maak: óf die wet van God óf die wet van die regering. Op die vraag of Christelike gehoorsaamheid 'n vorm van protes is, antwoord Boesak soos volg: “Natuurlik is dit 'n vorm van protes, van weerstand selfs. Maar as protes is dit te verkies bo gewelddadige weerstand, en bowendien is die kerk en die Christen hierdie protes beide aan die regering sowel as aan God verskuldig” (1980:19). Boesak weerklink hierin die stem van die Reformasie deur te sê dat gehoorsaamheid aan die staat of enige gesagsinstansie altyd gekoppel is aan die gehoorsaamheid aan God. Die menslike instansie kan nooit dieselfde gesag hê as God nie. Menslike wette moet altyd ondergeskik word aan die Woord van God. Om hierdie gedagte te versterk verwys Boesak na Petrus se weiering om die bevel van die Sanhedrin te gehoorsaam om nie verder van Jesus te getuig nie. Petrus se antwoord in Handeling 5: 29 getuig van volkome gehoorsaamheid aan God wanneer hy antwoord dat ons meer aan God as mense gehoorsaam moet wees. Gehoorsaamheid aan God blyk vir Boesak altyd 'n hoë prioriteit te wees. Boesak som die hoofstuk op met 'n verwysing na die ou Afrika-kerkvader, Augustinus: “Die enigste wat aan die aardse staat waarde kan gee, is geregtigheid. Wat is aardse regerings, as die geregtigheid ontbreek, anders as rowerbendes?” (Boesak 1980:24). Met hierdie gedagtes het Boesak gepoog om die jongmense se denke in 'n bepaalde rigting te stuur. Met die talle jongmense wat bereid was om tot geweld oor te gaan, was Boesak instrumenteel om hulle van perspektief te laat verander en om vir 'n nie-gewelddadige opsie te kies.

In sy poging om die jongmense t.o.v. hulle studies aan te moedig deel Boesak ook van sy eie ervarings as student. In 'n hoofstuk getiteld “Prioriteite” benadruk Boesak die noodsaaklikheid om te studeer en om sodoende vir die toekoms voor te berei (1980:1). Boesak noem dat dit 'n voorreg is om te studeer – iets wat vir talle swart seuns en dogters in Suid-Afrika nie vanselfsprekend is nie. Hy bemoedig die jeug om die meeste te maak van die tyd wat aan hulle gegun word om hulle vir hulle onderskeie loopbane voor te berei. Boesak getuig dat hy self sy studietyd ervaar het “as 'n geweldige stuk genade waardeur ek my kon

voorberei vir beter diens ter wille van die ander – veral daardie “ander” wat nooit as te nimmer die voorreg sal kan smaak nie, of volledig sal kan smaak nie” (Boesak 1980:1).

Met ‘n verwysing na Prediker verduidelik Boesak verder in hierdie boekie aan die jeug dat “die vrees van die Here is die beginsel van kennis” (1980:1). Met hierdie vrees verduidelik Boesak dat dit nie bedoel is om mense bang te maak nie, maar dat eerder dui op ‘n vertroue, ‘n gehoorsaamheid, ‘n verbondenheid met God wat die angs van die wêreld, die angs vir die lewe, die vrees vir mense effektief vervang en uitsluit. Hierdie kennis van God is die grondslag van alle wysheid en verdere kennis (Boesak 1980:3). Hierdie kennis sluit ook die erkenning of belydenis in dat God anders is as ander. Hier laat Boesak iets van die “taal” van die teologie van profetiese weerstand, wat ook later in die Belydenis van Belhar weerspieël sou word, deursyfer dat Isarel altyd geweet het dat die Here nie soos die ander heidense afgode is nie, dat Jahwe die God van die bevryding is. Dat dit die Here is wat die verdrukke en die arme uit die kloue van die magtige red (Boesak 1980:3).

Ons vind ook iets van die teologie van profetiese weerstand in ‘n hoofstuk genaamd “Die Goedheid van God”. Boesak skryf hier dat die goedheid van God bestaan daarin dat Hy Hom op ‘n unieke, bevrydende wyse met die mense besig hou, dat Hy Hom oor die mens bekommer en met die mens vereenselwig (1980:15). Hierdie God laat Hom in by die mensdom. Terwyl die mensdom daarop uit is om altyd allerlei verskonings te soek om “neutraal” te staan in situasies van nood en onreg, kies hierdie God kant vir die swakke en onderdrukte, vir die geringes en noodlydendes (Boesak 1980:15).

Boesak behandel ‘n uiters sensitiewe onderwerp met die jongmense in die hoofstuk, “Die Christen en die Politiek”. Dit was die opvatting van sommige gedurende daardie tyd dat Christenskap en politiek niks met mekaar te doen het nie. Geloof en politiek, sê Boesak, is gesien as water en olie wat nooit sal meng nie (1980:32). Boesak gaan egter in hierdie hoofstuk uit sy pad uit om hierdie begrippe se verweefdheid vir die jongmense verstaanbaar te maak. Hy raak hier ‘n uiters belangrike komponent van sy teologie van profetiese weerstand aan, naamlik die gedagte dat Jesus Heer is oor alle sferes van die menslike lewe. Boesak noem hier dat ‘n Christen iemand is wat Jesus Christus erken en bely as Koning en as Heer, en Jesus is Koning oor my hele lewe (Boesak 1980:33).

Die grootste probleem, volgens Boesak, is dat die mens Christen-wees nog altyd as ‘n

“geestelike” saak verstaan het. Boesak noem dat die mens ondeelbaar is (1980:33). Sonde het nie die mens se “geestelike” lewe aangetas nie, maar die mens se totale lewe in al sy fasette. Ons denke, ons manier van lewe, ons verhoudinge met mekaar, al die strukture waarbinne ons moet lewe (sosiale, politieke, ekonomiese strukture), dit alles moet vernuwe word. Wanneer die Heilige Gees op die mens se lewe beslag lê, is dan ook die mens se hele lewe, al die fasette van die menslike bestaan wat Hy verander en vernuwe (Boesak 1980:33). Die Christendom in Suid-Afrika laat toe dat die mens sy lewe in selfstandige hokkies op verdeel en dit veroorsaak dat ons ons “geestelike” lewe as iets afsonderlik en anders as die res van ons lewe sien (Boesak 1980:33). Boesak noem dat dit in ‘n heidense wêreld die geval is, want daar is ‘n god vir elke terrein van die menslike lewe. Daar is ‘n god vir oorlog, ‘n ander god vir vrugbaarheid, ‘n ander god vir as iemand wil trou, maar die God van die Bybel is ondeelbaar en Sy sorg is vir die totale mens (Boesak 1980:34). Hierdie God moet ons hele lewe beheer en ons gehoorsaamheid aan Hom is ten opsigte van alles wat ons doen. “Die Koninkskap van Jesus geld oor alle terreinne van die lewe, ook die politiek. En die Christen soek hierdie koninkryk en Sy geregtigheid oral in die lewe” (Boesak 1980:34).

Die Christen is Christen in die wêreld en dit is in die wêreld waar ons die koninkryk van God moet dien en help opbou. Dis in die wêreld, sê Boesak, waar die reëls van die Koninkryk gehoorsaam moet word (1980:34). Alle wette en reëls wat die Christen maak moet getoets word aan die reëls van die koninkryk, aan die geregtigheid wat die basis is van die koninkryk.

Elke hoofstuk in hierdie bundel eindig Boesak met die woorde, *Uncle Allan*, wat die stuk ‘n vaderlike en persoonlike karakter gee. Boesak het met sy teologie van profetiese weerstand ‘n reuse merk op daardie generasie van predikante en andere gelaat en het grootliks bygedra om hulle eie verstaan van die teologie binne ‘n uiters delikate klimaat in Suid-Afrika te ontwikkel. Botha verwys na die “vryheid” wat aan Boesak toegestaan is met hierdie pos as studenteleraar. Botha noem dat sou Boesak binne die bediening van ‘n gemeentelike opset verkeer het of in die akademie betrokke gewees het, sy impak nie so wyd sou gewees het nie (Plaatjies-van Huffel & Vosloo 2013:75). Verder wys Botha ook daarop dat die studente uiters bevoorreg was om ‘n mentor soos Boesak in daardie spesifieke era te hê.

Boesak het grootliks bygedra tot die bevryding van die studente, vanaf ‘n pŕetistiese geloof tot ‘n beter verstaan van die verband tussen die Christelike geloof en die politiek, kerk en staat, en die Bybel en die ekonomie (Plaatjies-van Huffel & Vosloo 2013:75). Pauw gee ook gelyk

dat Boesak as studenteleraar 'n geweldige invloed op die studente gehad het (2007:186). Boesak se teenwoordigheid op kampus was 'n teken van goedkeuring vanaf die UWK dat die instelling as basis wil dien om jongmense vir die stryd om geregtigheid voor te berei deur hulle met bevrydingsteologie toe te rus (Plaatjies-van Huffel & Vosloo 2013:75).

4.5 Die opkoms van die teologie van profetiese weerstand en die 1978 sinode van die Sendingkerk

Die 1978 sinode van Sendingkerk was 'n waterskeiding i.t.v. die sinode se standpunt rakende apartheid. Tydens hierdie sinode het die Sendingkerk doelbewus haar profetiese stem teen apartheid en die regering van die dag laat hoor, alhoewel dit nie vroeër die geval was nie. Tot op daardie stadium het die Sendingkerk in haar amptelike uitsprake geswyg i.t.v. die ongeregthede van die apartheidsregering en die NGK se ondersteuning daarvan. Dit terwyl soveel van haar lidmate die ongeregtheid van die apartheidsbeleid op 'n daaglikse basis ervaar het. Die Sendingkerk het dit in die verlede duidelik gemaak dat dit nie langs die kerklike weg lê om by die politiek betrokke te raak nie. Met hierdie duidelike standpunt van die 1978 sinode teen apartheid en die teologiese regverdiging daarvan, het die Sendingkerk na 28 jaar amptelik afstand van apartheid gedoen. Die sinode van 1978 was 'n gebeurtenis wat die koers van die Sendingkerk vir altyd sou verander en een wat vele spanning binne die leierskap van die kerk veroorsaak het. Dit was 'n reuse denkskuif inaggenome die teologiese- en politiese klimaat van daardie tyd. Een van die deurslaggewende faktore wat tot die Sendingkerk se besluit bygedra het, was die invloed van Steve Biko, die swartbewussynsbeweging, asook swart- en bevrydingsteologie. Swart teologie weier om te glo dat die Evangelie die eng, rassistiese ideologie kan wees wat blanke Christene dit gemaak het om te wees. Volgens Boesak weier swart teologie om te glo dat die Christendom 'n "witman se godsdiens" of 'n "slawe godsdiens" is wat vir die onderdrukking van die armes ontwerp is (Boesak 1976:14). Hier voer Boesak aan dat die ontwikkeling van swartbewussyn 'n groot rol in die versterking van die swart Christelike bewussyn gespeel het. Vrae soos: Hoe kan iemand swart en 'n Christen wees? Wat het die geloof in Jesus Christus met die stryd om swart bevryding te make? Wat is die rol van die Christelike kerk in die onderdrukking en bevryding van swart mense? kan nie meer deur swart Christene vermy word nie (Boesak 1976:14). Wanneer dit by hierdie eksistensiële vraagstukke kom, word dit vir swart mense duidelik dat blanke antwoorde op hierdie vrae nie meer voldoende is nie. Dit is egter noodsaaklik dat swart teologiese refleksie erns maak met dit wat die Christelike teologie

ignoreer het, naamlik die swart situasie. Boesak voer aan dat in sy fokus op die armes en onderdruktes, die bevrydingsteologie nie 'n nuwe tipe teologie is nie:

It is the proclamation of the age-old gospel, but now liberated from the deadly hold of the mighty and the powerful and made relevant to the situation of the oppressed and the poor. One can say that it represents a new way of theologizing, a new way of thinking (Boesak 1976:15).

Bevrydingsteologie, wat by die Eksodus-verhaal begin, en teologie 'n kritiese refleksie op grond van die praxis van bevryding maak, plaas die Evangelie in die perspektief van bevryding. Dit poog om die Evangelie as die Evangelie van die armes te verkondig (Boesak 1976:15). Die God van die Bybel is 'n God van bevryding eerder as onderdrukking; 'n God van reg eerder as onregverdigheid; 'n God van vryheid en menslikheid eerder as verslawing en onderdanigheid; 'n God van liefde, geregtigheid en broederskap eerder as 'n God van haat, selfbelang en uitbuiting (Boesak 1976:15).

Die geloofwaardigheid van die Evangelie was op die spel met die aanbreek van die Sendingkerk se sinode in 1978. Dit was van uiterse belang dat die Sendingkerk die bevryding van swart mense en die Evangelie by hierdie sinode voorop moet plaas. Met die aanbreek van die sinode was Boesak alreeds twee jaar op Bellville as studente-leraar werksaam. Vele, o.a. Boesak, was deur die sinode gelukgewens vir die verwerwing van doktorsgrade tydens die reses. In dieselfde jaar is Boesak se preekbundel *Die Vinger van God* gepubliseer. Hierdie bundel bevat preke wat Boesak as studente-leraar op kampus vir die studente gelewer het en dit bied 'n goeie idee oor die tipe teologie wat die studente op daardie stadium gehoor het en ook op daardie stadium in die Sendingkerk aan die opkom was. Die preke in hierdie bundel se klem val hoofsaaklik op die teologie van profetiese weerstand en hoe God aan die kant van verdruktes en verontregtes is. Boesak se erns en omgang met die Woord tydens prediking sowel as sy Skrifgebruik kom kristalhelder in hierdie preekbundel aan die lig. Hierdie preke getuig van relevante prediking binne die Suid-Afrikaanse situasie van die tyd. Die preekbundel weerspieël dat Boesak van mening is dat relevante prediking verband moet hou met die sosiaal-politieke werklikheid. Die preke in hierdie bundel handel oor die temas en uitdagings binne die swart situasie, soos die dood van Steve Biko en die Soweto-proteste. Hierdie preke is vermanend, profeties, soms worstelend met die eise van sy eie geloof, tog helderdenkend en inspirerend. Boesak sou dan by die 1978 sinode, teen die agtergrond van

swart teologie, en die politiek-sosiale uitdagings van die tyd, 'n belangrike rol speel in die formulering van teologiese anti-apartheidsargumente.

Alhoewel die Sendingkerk aanvanklik daarvan oortuig was dat dit nie op die weg van die Kerk lê om 'n bepaalde partypolitieke beleid vir Suid-Afrika te ontwerp of voor te skryf nie, beroep die Sendingkerk haar daarop dat sy kragtens haar profetiese roeping verplig is om kritiek en beswaar teen die apartheidsbeleid aan te teken (Acta Synodi Sendingkerk 1978). Tydens die Sendingkerk se sinode van 1950 het die sinode die volgende rakende apartheid te sê gehad: “[T].o.v. die sendingbeleid van die Moederkerk, soos prakties sedert die stigting van die NGSK uitgevoer was, het laasgenoemde haar dit laat welgeval” (Acta Synodi 1950). Dieselfde sinode beskryf die sendingbeleid as die “eiesoortige ontwikkeling en ontplooiing op kerklike gebied” (Acta Synodi 1950). Dit dui daarop dat die sendingbeleid, en uiteindelik apartheid, altyd in en deur die Sendingkerk aanvaar en goedgekeur was.

Die sinode van 1978 was daarvan oortuig dat die owerheid 'n beleid volg wat nie die eise van Evangelie kan deurmaan nie, veral as die owerheid daarop aanspraak wil maak dat hy 'n Christelike owerheid is (Acta Synodi Sendingkerk 1978). Die Sendingkerk was op daardie stadium van mening dat die apartheidsbeleid soos dit deur die owerheid toegepas was, sonde en in stryd met die Evangelie is (Acta Synodi Sendingkerk 1978). Tydens hierdie sinode het die Sendingkerk apartheid as sonde verklaar en as teenstrydig met die Woord van God (Acta Synodi Sendingkerk 1978).

Veel belangriker as die afkeuring van bepaalde aspekte van apartheid, was die teologiese beoordeling daarvan. Loff meen egter dat die besluit van die sinode sy oorsprong by die destydse *Teologiese Skool vir die Ned. Geref. Sendingkerk* gehad het (Loff 1998:251). Die weerstand teen apartheid, soos wat dit afgespeel het in die strate van Soweto op 16 Junie 1976, het ook op die kampus van die Universiteit van Wes-Kaapland 'n uitwerking gehad. Selfs van die toekomstige predikante van die Sendingkerk was aktief betrokke by studente politiek. In hierdie tyd het Prof J. J. F. (Jaap) Durand, hoogleraar in Dogmatiek en Etiek, sy studente aangemoedig om die politieke situasie in Suid-Afrika teologies te benader (Loff 1998:251). Tydens besprekingsklasse het Durand sy studente die vryheid tot selfstandige denke gebied, sonder om hulle in 'n bepaalde rigting te beïnvloed. Gedurende hierdie proses, noem Loff, het die studente tot die gevolgtrekking gekom dat die gedwonge skeiding van mense strydig met die Evangelie van versoening is (Loff 1998:251).

Die studente se wens was dat die Sendingkerk amptelik dié oortuiging moet uitspreek. Die studente het egter ook besef dat hulle kerkregtelik onbevoegd was om 'n beskrywingspunt by die sinode in te dien. In die lig hiervan het die studente besluit om iemand te soek wat bevoegd en bereid sou wees om dit te doen. Daar was egter 'n belangrike voorbehoud, naamlik dat so 'n iemand die nodige kerklik-politiese aansien moes hê wat onder die destydse omstandighede die gewenste sinodale uitspraak sou bevorder (Loff 1998:251). Met die hulp van Durand het Di. J. J. F. Mettler, I. J. Mentor en R. J. Stevens die besprekingspunt aan die sinode voorgelê.

Die gedagtes rondom swart teologie, waarvan Boesak 'n voorstaander is, sou in talle van die sinodebesluite begin deursyfer. Tydens die sinode se bespreking oor die Afrikaner-Broederbond het die sinode 'n dringende beroep gedoen op almal wat op een of ander wyse met die Sendingkerk en haar werksaamhede bemoeid was en wat lede van die geheime organisasie is om, met die oog op die klimaat van wantroue, sonder versuim uit die Afrikaner-Broederbond te bedank (Acta Synodi Sendingkerk 1978). Dit was vir die Sendingkerk op daardie stadium belangrik om 'n prinsipiële standpunt t.o.v. geheime organisasies in te neem. In die lig hiervan het die sinode besluit om 'n ad-hoc Kommissie bestaande uit Di. I. J. Mentor, D. P. Botha, Dr. A. A. Boesak en Prof. J. J. F. Durand te benoem om tydens die reses 'n deeglike studie aangaande die Afrikaner-Broederbond te doen (Acta Synodi Sendingkerk 1978).

Toe die wetgewewing t.o.v. aanhouding sonder verhoor aan die orde kom, het die sinode, met Boesak aan die voorspits, weereens haar stem duidelik laat hoor. Tydens die sinode het Boesak en J. J. F. Mettler 'n voorstel ingedien aangaande aanhouding sonder verhoor wat soos volg lui (Acta Synodi Sendingkerk 1978):

- (1) aangesien die reg in die eerste instansie die karakter dra dat God aan dié wat onreg ly, reg verskaf; (2) aangesien die reg 'n gawe van God is en gevolglik 'n gawe van Sy liefde is; (3) aangesien dit in die reg ten diepste om Gods eer, die redding, bewaring en heil van mense gaan; (4) aangesien God in Sy oordele regverdig is, is dit noodsaaklik dat die aardse regters ook na regverdige oordele streef; (5) aangesien daar in die Heilige Skrif baie klem gelê word op die rol van getuienis en getuies sodat daar tot 'n regverdige uitspraak gekom kan word en (6)

aangesien die Heilige Skrif leer dat menslike regspleging die regverdige regspraak van God moet reflekteer (6.1) teken hierdie Sinode ten sterkste beswaar aan teen die wet op aanhouding sonder verhoor; (6.2) die Sinode verwerp die betrokke wet as totaal onchristelik en vra dat die wet in sy geheel herroep moet word; (6.3) dat mense wat in hegtenis geneem word; (6.3.1) onverwyld aangekla word; (6.3.2) van regsverteenwoordigers van hulle eie keuse voorsien word en (6.3.3) onverwyld in die openbare regshowe verhoor word.

Boesak sou self in Augustus van 1985 aangehou word sonder verhoor op aanklagte ingevolge die Wet op Binnelandse Veiligheid (*Die Burger* 1986). Na bewering het hy homself skuldig gemaak aan disinvestering en het glo skool- en verbruikersboikotte gepropageer. Boesak is eers ‘n jaar later, op 28 November 1986, op Malmesbury op die bogenoemde aanklagte verhoor (*Die Burger* 1986).

Hierdie voorstel insake aanhouding sonder verhoor weerspieël alreeds sentrale motiewe van Boesak se eie teologie. Die voorstel sinspeel hoofsaaklik op die onregverdige natuur van die wetgewing aangaande aanhouding sonder verhoor. Vir Boesak en Mettler gaan dit hier om die onbillikheid van die wetgewing dat die swart burger anders as wit burgers behandel word en dat hierdie optrede teen die eise van God en die Heilige Skrif is. In die lig van die voorstel het die sinode die owerheid versoek om die wetgewing, m.b.t. aanhouding sonder verhoor, in ooreenstemming met die eise van die Skrif te wysig, om niemand aan te hou sonder dat hy/sy binne ‘n redelike tyd verhoor word nie, dat aangehoudenenes onder dié wet van regsteenwoordigers van hulle eie keuse voorsien word. Alhoewel daar ‘n amendementvoorstel was, is dit verwerp en hierdie voorstel is deur die sinode aanvaar (*Acta Synodi Sendingkerk* 1978). Verder betuig die sinode, op voorstel van Boesak en die Leraar van Somerset-Wes, haar solidariteit met die twee leraars S. P. Abrahams en P. S. Gelderbloem, wat alreeds persoonlike ervaring van aanhouding sonder verhoor gehad het. Die sinode sien die twee leraars se ervaring as ‘n gevolg van hulle Christelike getuienis (*Acta Synodi Sendingkerk* 1978).

Dit is “oorwinnings” soos hierdie wat daartoe bygedra het dat die spanning tussen die “konserwatiewes” en meer “liberaalgesindes” binne die Sendingkerk op daardie stadium tot op mespunt gedryf was. Vir Boesak en die ander “liberales” was dit hardgevegde grond wat bekom is i.t.v. die Sendingkerk se interne siening rakende apartheid. Dit was ‘n tydperk wat ‘n

verandering van die Sendingkerk se teologie aangedui het en ook ‘n nuwe fase oor die debat oor kerkeenheid ingelei het. Dit was die begin van ‘n nuwe era. Dit was die begin van die opkoms van die teologie van profetiese weerstand binne die Sendingkerk.

In ‘n onderhoud met Boesak op 11 Februarie 2010 vertel hy my sy weergawe van die afgelope 40 jaar se teologiese– en politiese gebeure. Rondom die kwessie oor kerkeenheid gedurende hierdie tydperk, het Koot Vorster, ‘n vorige moderator van die NG Kerk, sy eie bepaalde idees gehad. Volgens Boesak wou Vorster so ver moontlik van kerkeenheid af beweeg. Karel Boshoff het namens die Federale Sending Raad ‘n oorkoepelende sinode vir die NGK-familie voorgestel, ‘n inisiatief wat vir Boesak uiters belangrik was. In die lig van die Sendingkerk se sinodebesluit van 1947 “om te bly ywer” vir die omskepping van die Federale Raad in ‘n sinode, is die Sendingkerk se verteenwoordigers daartoe verplig om kerkeenheid te bewerkstellig, ten spyte van die NGK se volgehoue verset daarteen (Loff 1998:257). Uiteindelik is die idee van ‘n “oorkoepelende sinode” verwerp en die kwessie van kerkhereniging is slegs vlugtig aangeraak (Loff 1998:257).

In 1978 ontmoet Boesak Robert Sobukwe op sy sterfbed, pas nadat hy Boesak se *Farewell to Innocence* gelees het. Die ontmoeting is oorheers deur gesprekke rondom swart teologie en swartbewussyn en Boesak se verstaan daarvan. Boesak erken dat dit ‘n ontmoeting was wat hom lewenslank sou bybly (Boesak 2009:83). Die volgende woorde van Sobukwe het ‘n groot indruk op Boesak gemaak: “We still have a mission, a nation to build; we have a God to glorify, a contribution to make towards the blessing of humankind” (Boesak 2009:83). Boesak het hierdie die “leuse” van sy stryd teen apartheid gemaak en die Sendingkerk in ‘n rigting help stuur wat hoop binne ‘n hopelose situasie wil bied en wat uiteindelik God wil verheerlik. Loff is van mening dat vandat die Sendingkerk amptelik apartheid as strydig met die Evangelie verklaar het, die Sendingkerk amptelik afskeid van die sendingbeleid van apartheid geneem het (Loff 1998:253).

4.6 Die Jaarlikse konferensie van die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke en die oproep tot burgerlike ongehoorsaamheid

By die jaarlikse konferensie van die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke (SARK) in Julie van 1979, met die tema *Black Church and the Future*, tree Boesak as die hoofspreker op. Teen die agtergrond van die gebeure van 1976, die Soweto-slagting, en 1977, die dood van Steve Biko,

het die SARK, o.l.v. die leierskap van Desmond Tutu, die leiding geneem in ‘n nie-geweldadige weerstand teen apartheid. Die SARK het voortaan gefunksioneer as ‘n samebindende ekumeniese mag en het ook die platform geskep waar die swart kerke gehelp is om swart leierskap vir swart- en veelrassige kerke te kweek.

‘n Vraag waarmee Boesak die vergadering gekonfronteer het, was of daar ‘n swart teologie vir Suid-Afrika daar gestel kan word. In sy toespraak skenk Boesak aan vier sake aandag, naamlik die hantering van die begrip “swart kerk” in Suid-Afrika en die ekumene; die kerk se analise van die politieke situasie in Suid-Afrika; die kerk se respons op die politieke situasie in Suid-Afrika, en burgerlike ongehoorsaamheid en die kerk se reaksie. In sy toespraak het Boesak daarop gewys dat swart teologie ons leer dat teologie nie op ‘n “eiland” gedoen kan word nie, maar dat dit altyd binne ‘n spesifieke situasie plaasvind (2009:49). Boesak dui daarop dat die teologiese refleksie van swart Christene in Suid-Afrika binne die situasie van “swartheid” gedoen word. Hierdie situasie is deurslaggewend en beïnvloed hoe die Evangelie beskou, aanvaar en verstaan gaan word. Dit is die rede waarom die Evangelie vir een persoon ‘n onvergelykebare bevrydende boodskap is en vir ‘n ander ‘n regverdiging vir ‘n sisteem wat onderdruk en uitbuit: “Black Theology is a Black understanding of the gospel” (Boesak 2009:49).

Boesak is verder van mening dat “swart Christene” deur die eeue worstel met “swart” geskiedenis (2009:49). Hierdie geskiedenis word deur Boesak uitgebeeld as een van lyding en vernedering wat deur wit rassisme veroorsaak is. Boesak noem verder dat so baie wit Christene die Evangelie op swart kansels verdraai het, om swart Christene te laat glo dat hulle ondergeskik was. Ten spyte van hierdie geskiedenis was Boesak oortuig dat swart Christene geweier het om ‘n verdraaide Evangelie van onderwerping en verwerping, beide in die blatante vorms van ‘n honderd jaar gelede en in die subtile vorms van die hede, te aanvaar:

Somehow, they (black christians) always knew that the God of the Exodus and the covenant, the God of Jesus Christ, was different from the God whites were proclaiming. It was when they understood this that they walked out of the established, white-controlled churches to form their own churches. It was then that they rejected white theology and went in search of a God who walks with feet among you, who has hands to heal, a God who sees you – a God who loves and has compassion (Boesak 2009:50).

Dit is uit hierdie worstel en stryd, het Boesak argumenteer, dat die swart kerk ontstaan het, ‘n kerk wat saamgebind is in ‘n swart solidariteit wat alle grense van denominasies en etnisiteit oorsteek. Een van die belangrikste punte wat Boesak in hierdie toespraak uitgelig het, is dat binne die situasie van Suid-Afrika, “swart” nie net bloot ‘n velkeur is nie, maar ‘n kondisie (Boesak 2009:50). Dit is ‘n opmerking wat tevore deur Biko i.t.v. swart teologie gemaak is.

Boesak noem dat vir die swart kerk om werklik betrokke te raak in die stryd teen apartheid en om haar eie identiteit te ontwikkel, die swart kerk haar sal moet losmaak van wit beheer. Daar was vir Boesak te veel “wit” in die swart kerk se styl, getuienis en toewyding (Boesak 2009:51). Dis in die lig hiervan dat die swart kerk dit soms dit so moeilik vind om betekenisvol te reageer op God se teenwoordigheid in hulle lewens. In die gemeenskappe wat in nood is. Dit blyk dat die swart kerk met die verlede, hede en toekoms van die gemeenskappe waarbinne sy bedien moet identifiseer: “The black church must become part of that community, so that it may understand the joys, sorrows, and aspirations of that community” (Boesak 2009:52).

In sy toespraak wys Boesak daarop dat die swart kerk vir eeue in ‘n stryd betrokke was om waarlik te kan getuig (Boesak 2009:55). In hierdie stryd het daar van binne die geledere van die swart kerk twee teologië mekaar die stryd aangesê. Aan die een kant was daar die teologie wat van die Westerse Christendom oorgeërf was. Dit was ‘n teologie wat geen belange in die realiteite van hierdie wêreld gehad het nie, behalwe om die bestaande orde as ‘n Godgegewe een te verkondig nie. Hierdie teologie wou hê dat swart mense slawerny en, in die moderne tyd, hulle verlaagte posisie as tweede- en derderangse burgers moes aanvaar. Swart burgers, deur die mag van omstandighede of blote wanhoop, het hierdie hemels-georiënteerde teologie aanvaar. Aan die anderkant was daar die “theology of refusal” (teologie van verwerping) (Boesak 2009:55). Hierdie teologie het geweier om te aanvaar dat God maar net nog ‘n woord vir die *status quo* was:

This was a theology that understood that the God of the Bible is a God who takes sides with the oppressed and who calls persons to participate in the struggle for liberation and justice in the world. This was a theology that understood God’s love for the lowly and therefore uttered a clear “no!” against those who oppressed and dehumanised them (Boesak 2009:54).

Boesak het genoem dat die teologie van verwerping die keuse vir verskeie swart leiers was,

soos bv. Martin Luther King Jnr, Nehemaih Tile en Albert Luthuli (2009:56). As die swart kerk, volgens Boesak, enigsins wou oorleef en waarlik “kerk” wou word, sou dit hierdie “theology of refusal” haar eie moes maak. Die swart kerk moet verstaan dat hierdie teologie nie ‘n nuwe gepolitiseerde godsdiens is nie, maar eerder die eeue-oue Evangelie. Dit is vir Boesak die boodskap van die Tora en die profete. Dit is ‘n boodskap wat die sondigheid van die mensdom ontmasker. Dit is ‘n boodskap wat oordeel, maar wat ook hoop, bekering en verlossing verkondig. Boesak het aangevoer dat dit die kerk se taak is om hierdie boodskap op so ‘n manier aan die mense te bring dat dit vir hulle sin maak in die huidige situasie.

In die lig van die bogenoemde ontstaan die vraag, “What about the future?” Boesak het dit duidelik gemaak dat daar twee alternatiewe was wat op daardie stadium voor ons land gelê het (Boesak 1986:27). Die een was geweld van ‘n burger-oorlog, waar lewensverlies ontelbaar kan wees. Die ander alternatief was om radikale verandering mee te bring, saam met ‘n fundamentele verandering wat soek na ‘n nuwe samelewing.

Dit gaan egter nie ‘n maklike pad wees nie:

...challenging the forces of the status quo and accepting the risks that come with it. We should not deceive ourselves. This choice will not be easy. Now that all meaningful black organizations have been banned, the black church has become more important than ever before as a vehicle for expressing the legitimate aspirations of blacks. The government knows this (Boesak 1984:27).

In die lig hiervan wys Boesak daarop dat die regering heel waarskynlik sy onderdrukkende maatreëls meer en meer op die kerk gaan begin toespits. Boesak beklemtoon dit duidelik dat die apartheidsstelsel inherent gewelddadig is en dat dit slegs geweld en teengeweld voortbring. Boesak pleit dat die kerk betekenisvolle druk op die onderdrukkende stelsel moet inisieer en ondersteun, as ‘n nie-gewelddadige manier om verandering mee te bring: “The church must initiate and support programmes of civil disobedience on a massive scale” (1984:31). Vir Boesak en ander leiers het die tyd vir die swart kerk aangebreek om dit aan die regering en sy ondersteuners duidelik te maak dat hulle, met alle goeie bedoelinge, nie hulle onregverdiges wette kan gehoorsaam nie, want nie-samewerking met die bose, is net soveel ‘n morele verpligting soos samewerking saam met die goeie. Om aan die owerhede ongehoorsaam te wees, beteken in Suid-Afrika vanselfsprekend moeilikheid en, volgens Boesak, kan die kerk

nog ‘n groter stryd te wagte wees (1984:31).

Tydens hierdie vergadering het die SARK ‘n resolusie aanvaar waar Christene aangemoedig is om in burgerlike ongehoorsaamheid teenoor die apartheidwette op te tree. Hierdie resolusie het nie direk verband gehou met Boesak se toespraak nie, alhoewel sy toespraak ‘n teologiese grondslag rakende burgerlike ongehoorsaamheid gebied het. Soos verwag leuen Boesak swaar op die beginsels van swartbewussyn en swart teologie. Dié toespraak het ook daartoe gelei dat die SARK meer groeiende nie-geweldadige weerstand teen apartheid ingeneem het. Die Sendingkerk se 1978 se Sinodebesluit dat apartheid sonde en teenstrydig met die Woord van God is, het volgens Boesak ‘n reuse invloed op die SARK se resolusie oor burgerlike ongehoorsaamheid gehad (Boesak 2009:43).

4.7 Die Minister van Justisie se kritiek teen Boesak en die SARK

Boesak se toespraak en die SARK se resolusie het wye reaksie van die media geniet. Beide was ook skerp gekritiseer deur die destydse minister van justisie, Alwyn Schlebusch. In sy reaksie waarsku minister Schlebusch dat die Suid-Afrikaanse regering begin ongeduldig raak met sulke uitlatings soos die van die SARK en Boesak. Die rede vir die regering se ongeduldigheid, volgens minister Schlebusch, is dat sulke uitlatings bedreigings inhou vir die stabiliteit van die Suid-Afrikaanse samelewing (Boesak 1984:32). Schlebusch waarsku dat kerkleiers en kerke hulself uit die politiek moet hou en hulle eerder met hulle “regte” taak besig moet hou, naamlik die verkondiging van die Evangelie.

Op 24 Augustus 1979 reageer Boesak op minister Schlebusch se waarskuwing met ‘n opebrief wat in bladsye 6 tot 8 van die dagblad *Deurbraak* van Oktober/November van 1979 verskyn het (Boesak 1979:32). Boesak begin sy brief deur te sê dat alhoewel die SARK se besluit rakende burgerlike ongehoorsaamheid nie ‘n direkte gevolg van sy toespraak was nie, het hy tog sy standpunt duidelik gemaak en dat hy die SARK se besluit heelhartig ondersteun (Boesak 1984:33). Boesak benadruk die feit dat hy minister Schlebusch se waarskuwing in ‘n ernstige lig beskou, aangesien hy die minister van geregtigheid is. In die lig hiervan, sê Boesak, reageer hy en vra hy dat minister Schlebusch sy reaksie moet sien as ‘n persoonlike verklaring van geloof. Boesak skryf dat waarskuwings soos die van minister Schlebusch ‘n gewoonte begin raak in Suid Afrika.

Boesak vra aan minister Schlebusch wat presies die Evangelie van Jesus is wat die kerke moet verkondig. “Sekerlik is dit die boodskap van verlossing van God wat na alle mense deur Jesus Christus gekom het. Dit is die verkondiging van die koninkryk van God en die heerskappy van Jesus Christus” (Boesak 1984:33). Volgens Boesak is hierdie verlossing die bevryding van die hele mens en is dit bedoel vir die hele menslike bestaan:

This Jesus who is proclaimed by the church was certainly not a spiritual being with spiritual qualities estranged from the realities of our human experience. No, he was the Word become flesh, who took on complete human form, and his message of liberation is meant for persons in their full humanity (Boesak 1984:33).

Die koninkryk, as ‘n politiese term, het Gereformeerde Christene vir eeue lank met oortuiging laat glo en laat getuig dat die heerskappy van Christus oor al die sferes van die lewe heers. Daar is nie een enkele deel van lewe wat nie deur Jesus se heerskappy geëis word nie. In die lig hiervan skryf Boesak dat dit die heilige plig en roeping van elke Christen is om deel te neem aan die politiek, sodat God se wet en geregtigheid ook daar mag seëvier en dat daar ook gehoorsaamheid aan God en Sy wet bewys kan word (Boesak 1984:34).

Die NGK noem in sy verslag “Rasverhoudinge in die Suid-Afrikaanse situasie in die lig van die Skrif”, dat die kerk in sy verkondiging ‘n oproep op al sy lidmate moet doen om die beginsels van die koninkryk van God in die sosiale- en politiese sfeer toe te pas. Die verslag lui verder dat wanneer die Woord van God dit verlang, die kerk verplig is om sy profetiese funksie te vervul, selfs ten spyte van die publieke opinie (Boesak 1984:34). Boesak noem dat dit goeie Gereformeerde teologie aan kant van die NGK is en die NGK dit sal aanvaar omdat dit Gereformerd wil wees (Boesak 1984:34). In die lig van die bogenoemde vra Boesak dan waarom die regering ander Gereformeerde Christene en kerke hierdie getuigenis en deelname weier.

Volgens Boesak waarsku die regering dat die kerk en predikante hul neus uit die politiek moet hou, wanneer dit juis kabinetslede is wat kerkleiers by politieke dialoë wil betrek. Boesak reageer: “Die enigste afleiding wat ek kan maak is dat die regering nie eintlik in beginsel teen die deelname van kerkleiers in politiek is nie, solank dit op die regering se voorwaardes en binne die raamwerk van die regering geskied. Dit is nie vir my eerlik nie”

(Boesak 1984:34). Boesak gaan terug in die geskiedenis en noem tereg dat dit presies dit was wat die Afrikaner-kerkleiers gedoen het in die Anglo-Boere oorlog, toe hulle in die middel van die stryd was.

Rakende sy toespraak by die SARK, sê Boesak, het hy die oproep om burgerlike ongehoorsaamheid as 'n Christen gedoen en het hy die kerk asdresseer. In die lig hiervan kan die konteks en basis van Boesak se oproep nie afsonderlik beskou word van sy oortuigings as 'n Christen wat ander Christene op dieselfde basis aanspreek nie. Daar was sommige wat op daardie stadium Boesak se oproep om burgerlike ongehoorsaamheid as 'n oproep om geweld interpreteer het. Maar Boesak meen: "It is precisely an alternative to violence! And I turn to this alternative because I still find it difficult to accept violence as an unobjectable solution" (Boesak 1984:35). Boesak voer aan dat hy niks anders gedoen het as om homself vierkantig binne die Gereformeerde tradisie te plaas nie en ook binne die raamwerk van hoe hierdie tradisie altyd die Heilige Skrif rakende hierdie kwessies verstaan het. In die lig van die bogenoemde sê Boesak:

It is my conviction that, for a Christian, obedience to the state or any earthly authority is always linked to our obedience to God. That is to say, obedience to human institutions (and to human beings) is always relative (Boesak 1984:35).

Vanuit Boesak se verwysingsraamwerk blyk dit dat menslike instellings nooit dieselfe outoriteit as God kan hê nie en dat menslike wette altyd aan die Woord van God ondergeskik moet wees. As Christene kan ons nie eers daaraan dink om onvoorwaardelike gehoorsaamheid aan die regering te gee nie, omdat selfs nie eens God blindelinge onderworpenheid verwag nie. Dit is presies hierdie blindelinge en ongevraagde gehoorsaamheid wat die regering van die dag verlang het. Hieroor sê Boesak dat hy dit nie aan die regering kan gee nie: "The believer in Christ not only has the right, but also the responsibility, should a government deviate from God's law, to be more obedient to God than to the government" (Boesak 1984:35).

Boesak noem in sy reaksie dat byna alle Christelike kerke in Suid-Afrika oor die jare apartheid as verkeerd en as sonde veroordeel het. Boesak skryf dat die kerk waaraan hy behoort, die Sendingkerk, by sy sinode van 1978, die apartheidsisteem as "in konflik met die Evangelie van Jesus Christus beskou". Hiermee het die Sendingkerk geoordeel dat

apartheidsstelsel nie die eise van die Evangelie kan deursoon nie. Oor hierdie gebeurtenis laat Boesak hom soos volg uit:

I heartily endorse this stand my church has taken. Your policy is unjust; it denies black people their basic human rights, and it undermines their God-given human dignity. Too many of the laws you make are blatantly in conflict with the Word of God (Boesak 1984:36).

Apartheid en die uitvoering daarvan was 'n reuse struikelblok in die versoening tussen mense. Boesak het gereageer deur aan te dui dat daar waar geen geregtigheid en verstandhouding is nie, so 'n regering in konflik met God is. In sy reaksie haal Boesak Augustinus, die groot kerkvader, aan: "Geregtigheid is die enigste ding wat waarde aan 'n wêreldse mag kan gee. Wat is 'n wêreldse mag as geregtigheid ontbreek? Dit is niks meer as 'n spul plunderaars nie" (Boesak 1984:38). Vir Boesak en die ander anti-apartheidstryders was ware vrede die vrug van aktiewe geregtigheid vir almal en dit was juis dit wat met die uitvoering van apartheid ontbreek het. Boesak het minister Schlebusch aangemoedig om tot die besef te kom dat vrede en verlossing, en ook die toekoms van Suid Afrika, nie in nog meer sekuriteitswette en meer dreigemente berus nie, maar in die erkenning van alle Suid-Afrikaners se menswaardigheid, in die strewe na geregtigheid en in die respek vir almal se Godgegewe regte (Boesak 1984:40).

4.8 Die Stigting van Gereformeerde bewegings binne die Kerkstryd teen apartheid

Verskeie faktore binne en buite die NG Kerk-familie het bygedra tot die stigting van Gereformeerde anti-apartheidsbewegings. Z. E. Makgoebo werp meer lig hierop in sy artikel, getiteld "Broederkring: From 1974 to ..." Die konteks binne die NG Kerk-familie, wat 'n weerspieëling was van die rassestrukture van onderdrukking in die samelewing, tesame met die NG Kerk-familie se verhouding met die regering, is volgens Makgoebo van die grootste redes wat gelei het die stigting van organisasies soos die Belydende Kring (1984:13-14). Die mure van rassesseiding binne die NG Kerk-familie het dit feitlik ontmoontlik gemaak om apartheid van binne die kerk teen te werk. Daar moes dus na ander weë gesoek word om die eenheid van die kerk en versoening in die samelewing te bewerkstellig. Die Belydende Kring en ABRECSA was dus die poging van Christene (swart en wit) om hierdie doelstellings buite die kerklike strukture om te laat realiseer.

4.8.1 Die Broederkring (Belydende Kring)

Die Broederkring (BK), wat later die Belydende Kring sou word, was 'n belangrike beweging in die ontwikkeling van teologiese anti-apartheidsargumente. Hierdie liggaam het ontstaan a.g.v. die begeerte van swart predikante in die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Afrika (NGKA) om 'n organisasie te stig wat weerstand teen apartheid binne die NG Kerk-familie bied. Hulle is spoedig gevolg deur hulle kollegas vanuit die Sendingkerk. Hierdie begeerte het veral sterk na vore gekom tydens Bybelstudie byeenkomste. Volgens Crafford was die BK daarop toegespits op die organiese vereniging van die NGK, op voorwaarde dat die verenigde kerk apartheid as 'n dwaling en sonde sal verwerp (1986:13).

Tydens die byeenkomste het die groep predikante die maandelikse uitgawe van die Christelike Instituut (CI) se *Pro Veritate* bespreek, waar hulle dan hulle oortuigings rakende die onbybelse natuur van apartheid verskerp het. Pauw noem dat 'n aantal swart predikante soos Sam Buti, Piet Moatshe, Lukas Mabusela en Llewellyn Mazamisa gereelde ontmoetings met Beyers Naudé van die CI gehad het (2007:1979). Dit was dan ook a.g.v. die groot invloed deur die CI dat die BK tot stigting gekom het. Volgens Serfontein was die Broederkring organisatories nie baie sterk nie, maar dit het as 'n "drukgroep" binne die NG Kerk-familie, 'n belangrike posisie beklee (1982:124).

Die Broederkring verteenwoordig 'n voortsetting van die ekumeniese idees van die CI, wat saam met sy direkteur in Oktober 1977 verban was en van die Broederkringlede was selfs ook lede van die CI (Serfontein 1982:125).

Vanuit hierdie kring van leraars is die Broederkring gebore, met wit en swart lede uit die NGKA, NGSK en RCA. Die lede moes natuurlik die ideale van die organisasie steun. Volgens die Broederkring moet daar op elke moontlike wyse druk op die NGK uitgeoefen word om apartheid as te kettery verwerp, wat ten einde as die grondslag vir kerkvereniging sal dien. In die *Bulletin* van die Belydende Kring van Desember 1984 verskyn die toespraak van Beyers Naudé, getiteld "Confessing the Faith in South Africa Today", waarin Naudé juis die doelstellings van die BK uiteensit. Hierdie toespraak het Naudé tydens die vieringe van die Belydende Kring se tiende bestaansjaar gelewer. Naudé noem dat die BK om twee redes in die lewe geroep is, naamlik om organisatoriese eenheid binne die NG Kerk-familie te soek en om die beleid van apartheid as onchristelik en immoreel te verwerp (*Bulletin* 1984:2).

Die verskeie uitgawes van die BK se *Dunamis* getuig hoe die organisasie die bogenoemde ideale nagestreef het. In die *Dunamis* uitgawe van 1988 spel die organisasie hul toekomsplanne uit (*Dunamis* 1988:16-17). Een van hierdie doelstellings is om die Koninkskap van Jesus in alle areas van die kerk en staat te laat geld, om die profetiese taak van die kerk ernstig op te neem t.o.v. die onderdrukkende strukture en om organiese eenheid binne die kerk te bereik (*Dunamis* 1988:16). Boesak was ten nouste betrokke by die aktiwiteite van die Belydendekring en in die formulering van die beweging se anti-apartheidargumente. Hiervan getuig die teologiese verklaring van die BK, hul standpunte in *Dunamis* en die wyse waarop die teologie van protes in die denke van die organisasie ingewerk het.

Die organisasie het later sy naam van “Broederkring” na “Belydende Kring” verander. In ’n artikel getiteld, “From Broederkring to Belydende Kring, What’s in a name?”, bied Klippies Kritzinger hoofsaaklik drie redes vir hierdie naamsverandering. Die eerste rede wat hy aanvoer is die verwerping van manlike eksklusiwisme (1984:5). Kritzinger noem dat die naam, ‘Broederkring’, die beeld mag laat ontstaan dat die organisasie slegs vir mans is en dat dit imperatief is dat vroue ook op alle vlakke van die stryd om bevryding betrokke raak. Kritzinger noem dat die stryd om rassisme kan nie in isolasie van die stryd om seksisme gevoer word nie (1984:6). Tweedens, noem Kritzinger dat die naamsverandering ook die gedagte wil vermy dat die organisasie slegs vir geordende leraars was (1984:6). Derdens wil die organisasie ook die gedagte van ’n geheime organisasie afskud. Kritzinger meen dat die name ‘Broederkring’ en ‘Broederbond’ baie dieselfde klink en dat dit ook dikwels doelbewus so deur die kritici vergelyk is (1984:6).

Klippies Kritzinger skryf in ’n ander artikel, getiteld “Standing together for unity and justice”, wat in die *Studies in the History of Christianity in the non-Western World* verskyn het, dat die BK se stryd om bevryding hoofsaaklik intellektueel van aard was (Koschorke & Meier 2015:460). Hy noem dat die fokus hoofsaaklik was op die her-opleiding van swart predikante wat hulle opleiding by die nougesette “Stofberg seminaries” ontvang het. Die oorsese studiegeleentheid wat die BK in Nederland verwerf het, het ’n groep predikante opgelewer wie die aard van die debatte in die NGKA en Sendingkerk sou verander en skokgolwe deur die NG Kerk-familie stuur. Kritzinger noem dat mees invloedryke leiers van die BK Allan Boesak, Hannes Adonis, Daan Cloete, Takatso Mofokeng, Sam Abrahams, Weli Mazamisa, Shun Govender, Zach Mokgoebo en Nico Botha was (Koschorke & Meier 2015:460).

Boesak was dikwels die stem deur wie die BK gespreek het. Hy was 'n sentrale figuur in die werwing van kontakte en het telkemale namens die BK gepoog om steun vanaf buitelandse kerke te kry vir die veldtog teen apartheid. Deur hierdie kontakte was Beyers Naudé en Boesak in staat om die publieke opinie in Nederland sterk te beïnvloed (Meijers 2008:473). In hierdie proses is daar deurgans gepleit vir 'n isolasie van die NGK om sodoende die kerk tot ander insigte te bring (Crafford 1986:15). Naudé se toespraak by die tiende verjaardag van die BK bied vir ons 'n venster na die buitelandse kerke met die die BK in kontak was (*Bulletin* 1984:4-5). Die BK het gesprekke en kontakte aangeknoop met Gereformeerde kerke en groeperinge uit Nederland, Switzerland, Duitsland, Engeland, Skotland, die V.S.A. en Kanada. Kritzinger bespreek die BK se verhouding en samewerking met hulle Duitse vennote breedvoerig in die artikel "Standing together for Unity and Justice". Hierdie kerke het ook die vieringe van die BK se tiende bestaansjaar bygewoon. Daar was selfs van die buitelandse afgevaardigdes vir wie die regering weerhou het om die verrigtinge by te woon, soos in die geval van Prof. K. Schippers, die rektor van die teologiese seminarium te Kampen (*Bulletin* 1984:5). Hierdie kontakte met die buitelandse kerke was 'n deurslaggewende sleutel in die BK se voorbereiding van die besluite te Ottawa (Crafford 1986:15).

Die resoluëie wat te Ottawa geneem is was 'n reuse sukses vir die BK. Daar sal later in die proefskrif weer na hierdie gebeurtenis verwys word en Boesak se rol daarin sal verder belig word. Die resoluëie wat te Ottawa geneem is, dat apartheid sonde is en dat die teologiese regverdiging daarvan kettery is, het daartoe gelei dat die NGK uit die liggaam geskors is tot en met dié kerk met apartheid gebreek het en tot ander insigte gekom het. In 'n stuk getiteld "Implication of the Ottawa resolution of the WARC" beskryf die BK watter implikasies die resoluëie vir die NG Kerk-familie ingehou het. Die vraag word gestel of die "dogterkerke" nog teologiese opleiding vir hulle leraars moet aanvaar van dosente wat lid van die NGK is; of hulle nog finansiële steun van die NGK kan aanvaar en of hulle nog in amptelike vergaderinge met die NGK sal saamwerk.

Makgoebo noem dat die BK juis buite om die rassegrense en die greep van die "aparte kerke vir aparte groepe" sendingbeleid van die NGK wou funksioneer (1984:14). Dit het die BK in staat gestel om profeties en krities teenoor apartheid en die teologiese regverdiging daarvan te getuig. Willa Boesak bevestig hierdie siening deur te noem dat die BK 'n belangrike funksie in die realisering van 'n nuwe Gereformeerde gemeenskap vervul het, juis omdat die organisasie nie binne kerklike strukture vasgevang sit nie (1984:74).

Kritzinger noem dat die BK 'n profetiese beweging was (Koschorke & Meier 2015:461). Die BK het die NGK se sendingpraktyk as rassisties ontmasker t.s.v. die missiologiese pogings wat aangewend is om dit te regverdig. Die BK se profetiese kritiek was nie teen die NGK in isolasie gerig nie, maar het die NG Kerk-familie in geheel gevra om met apartheid te breek. Die BK het die leierskap en beleidrigtings van die NG Kerk-familie in geheel konstant gekritiseer. Kritzinger bevestig BK se publieke rol deur te noem dat die organisasie met verskeie ekumeniese organisasies soos die SARK, ABRECSA en vele ander saamgewerk het (Koschorke & Meier 2015:461). Vele BK lede het die Kairos dokument in 1985 onderteken en was aktief betrokke by die programme van die UDF of die Azanian People's Organisation (AZAPO).

Die BK het ook 'n ontfermende kant gehad deur morele en finansiële ondersteuning aan slagoffers van apartheid te bied (Koschorke & Meier 2015:461). Weens die ruim finansiële befondsing vanaf Duitsland, was verskeie ontwikkelingsprogramme van stapel gestuur. Die BK het selfs 'n projek begin waar die salarisse en pensioene van die evangeliste en weduwees in NGKA aangevul is (Koschorke & Meier 2015:461).

Die Belydende Kring (BK) het selfs binne die NGKA en Sendingkerk die wind van voor gekry. Volgens Serfontein was daar 'n bitterheid binne die NGK en onder die konserwatiewe leierskap van die swart kerke oor die rol van die Belydendekring. Crafford noem dat die BK 'n belangrike rol gespeel om die groeiende polarisasie binne die NGK verder te dryf (1986:14). Dit was die een metode wat die BK gebruik het om die drie swart kerke so ver te kry om apartheid as kettery en sonde te verwerp. Sowel die NGKA as die Sendingkerk het onderskeie kommissies van ondersoek geloots rakende die werksaamhede van die BK (Serfontein 1982:125).

In *Die Ligdraer* van 1 Februarie 1980 vra die moderator van die Sendingkerk, Ds. Dawid Botha, onder die titel "Broederkring en Kerk", watter kerke Boesak, Di. Chris Loff, Lucas Mabusela ens. verteenwoordig en wat die Switserse en Europese kerke met die soort uitnodigings wil bereik soos die wat hulle aan die BK gestuur het. Ds. Botha sê dat die kerk gewoon is aan predikante-broederkringe waar gemeenskap beoefen word en saam gebid word, maar dit is 'n ander Broederkring (Belydendekring) wat van tyd tot tyd persverklarings uitreik (*Die Ligdraer* 1980).

Die NGK en die regering, by monde van minister Louis le Grange, het ook tot die gesprek toegetree. Op 12 Februarie 1980 publiseer *Die Kerkbode* 'n artikel waarin die NGK die Belydendekring skerp aanval. Boesak het *Die Kerkbode* geantwoord op 22 Februarie 1980, maar die redakteur het geweier om Boesak se reaksie te publiseer (Serfontein 1982:289). Boesak, wat op daardie stadium die voorsitter van die Belydendekring was, publiseer *Die Ligdraer* van 1 April 1980 'n artikel waarin hy noem dat hy die artikels wat die BK kritiseer met “stygende verbasing” gelees het.

Wát daar gesê is, is erg genoeg. Maar dit is veral hóe dit gesê is wat 'n wrange smaak en meer as 'n tikkie hartseer nalaat. Ek het nog altyd gehoop dat die verskille wat ons met mekaar het in die Sendingkerk op 'n ander wyse tot uiting sou kom. Dié hoop beskaam (*Die Ligdraer* 1980).

Boesak reageer dat wie die BK is, elke predikant van die Sendingkerk weet. Die rede hiervoor is dat elkeen op een of ander tyd 'n uitnodiging tot aansluiting met doelstellings ontvang het. Boesak skryf:

[A]lmal weet waarvoor ons staan, nl. die eenheid van die kerk, die bevordering van die ekumene en die deelname van die kerk aan die stryd om bevryding, geregtigheid en versoening volgens die eise van die evangelie (*Die Ligdraer* 1980).

Boesak skryf pertinent dat die BK se doelwitte die optrede van die BK bepaal en hiervoor is die BK ook nie skaam nie. Hy het dit ook baie duidelik gemaak dat die BK nog altyd slegs namens homself gepraat het. “Ons het nog nooit voorgegee dat ons namens die ‘kerk’ praat nie”, reageer Boesak. Boesak wil ook weet waar die paniekreaksie in *Die Ligdraer* vandaan kom:

Is die reaksie omdat daar dalk waarheid steek in die waarneming van een besoeker dat die stem van die BK 'n weerklank is van die stem van 'n steeds groeiende aantal lidmate in die breë lae van die kerk en dat die getuienis van die BK inderdaad outentiek is? (*Die Ligdraer* 1980).

Hier vind ons alreeds die spanning wat tussen die leierskap van die Sendingkerk en die

“Boesak-drukgroep” geheers het. Hierdie spanning sou met die gang van jare eskaleer en die stigting van ABRECSA het verder hiertoe bygedra.

4.8.2 “Alliance of Black Reformed Christians in South Africa” (ABRECSA)

Ten spyte van interne tweedrag, gewoonlik langs die lyn van rassisme, het die lidkerke van die SARK voortgegaan om apartheid teen te staan en was hulle voortdurend dieper in die stryd om geregtigheid en bevryding getrek. Volgens De Gruchy was sinodale uitsprake teen apartheid meer duideliker en minder dubbelsinnig, alhoewel die opposisie teenoor “blanke” gemeentelike besluite soms bitter en luidrugtig was (2004:192). Sekere blanke lede het hulself onttrek van hulle denominasies en by meer konserwatiewe kerke aangesluit.

Hierdie “blanke” terugslag was een van die redes waarom die SARK by Hammanskraal in Februarie 1978 ‘n konsultasie oor rassisme beroep het. Vanuit die frustrasie en woede van swart teoloeë, het hulle ‘n beroep op alle blanke Christene gedoen om hulle bereidwilligheid te toon om die kerk van rassisme te bevry. Dit is opgevolg deur ‘n ultimatum dat as daar na ‘n periode van twaalf maande geen aanduiding van konkrete berou is nie, dit aan swart Christene geen ander alternatief oor laat, as om ‘n getuie te wees van die Evangelie van Jesus Christus, deur ‘n *Belydende Kerk* te word nie.

Volgens De Gruchy sou die totstandkoming van ‘n Belydende Kerk ‘n logiese resultaat van swart teologie wees, maar om verskeie redes het dit nie op die wyse geskied soos dit by Hammanskraal voorgestel is nie (De Gruchy 2004:192). Alhoewel daar ‘n “swartkerk-identiteit” ontwikkel het wat swart Christene en teoloeë oor denominasies heen in ‘n gemeenskaplike stryd verenig het, het die Rooms-Katolieke en Anglikaane probleme met die idee van ‘n *Belydende Kerk* gehad. Vir die Lutherane en diegene in die Gereformeerde tradisie was dit totaal anders. Die tyd het nou inderdaad aangebreek dat die swart NG sendingkerke hierdie belangrike identiteit van ‘n *Belydende Kerk* moes aanneem en ‘n belangrike rol in die kerkstryd moet speel, veral binne die NG Kerk-familie.

‘n Teken hiervan was die vorming van die *Alliance of Black Reformed Christians in South Africa* (ABRECSA), o.l.v. Boesak in 1981, te Hammanskraal. Hierdie organisasie het uit teoloeë en leiers vanuit die NGK, Presbiteriaanse Kerk en *Congregational Church* bestaan en

elkeen het 'n beroep op hulle onderskeie kerke gedoen om apartheid as kettery te erken en om te verenig om hierdie beleid teen te staan. Die onderskeie NG sendingkerke het alreeds hulle bereidwilligheid aangedui deur bande van afhanklikheid met die wit NGK te breek. Boesak is as die organisasie se eerste voorsitter gekies (Crafford 1986:18).

Boesak het die hoofreferaat gelewer by die stigting van ABRECSA getiteld, *Black and Reformed: Burden or Challenge?* In hierdie toespraak stel Boesak die beginsels van die teologie van protes goed aan die orde. Hy bied hier 'n uitstekende voorbeeld van sy eie verstaan van die Gereformeerde teologie en hoe dit op daardie stadium daaruit gesien het.

Boesak noem dat die geskiedenis van Suid-Afrika een van teenstrydighede is (1984:83). Die Europiërs wie hier aangeland het, wie slawerny ingestel het en ontmensliking met geweld toegepas het, het hul regverdiging vir hierdie dade vanuit die Gereformeerde tradisie ontvang. Die God van die Gereformeerde tradisie was dus die God van slawerny, vrees, vervolging en dood (Boesak 1984:83). Tog was dit dieselfde God, noem Boesak, na wie swart mense hulle wend vir troos, geregtigheid en vrede (1984:83-84). Hierdie teenstrydighede het nie verdwyn nie. Intendeel, dit het toegeneem. Die vrae waarmee Boesak die konferensie gekonfronteer het, was: Wat beteken dit in Suid-Afrika om swart en Gereformeerd te wees? Het die Gereformeerde tradisie nog 'n rol te speel in Suid-Afrika? (Boesak 1984:84).

Boesak verklaar dat apartheid 'n erfenis van van die Gereformeerde tradisie is. Dit is juis wat apartheid so uniek gemaak het. Die uniekheid lê daarin dat die sisteem beweer dat dit op Christelike waardes en die Evangelie van Jesus Christus gebasseer is. Boesak is van mening dat apartheid in die Naam van die Bevrydende God en Jesus Christus gedryf word. "Apartheid was born out of the Reformed tradition; it is, in a very real sense, the brainchild of the Dutch Reformed churches" (Boesak 1984:85-86).

Die Gereformeerde tradisie in Suid-Afrika moet dus 'n totale hervorming ondergaan. Die Gereformeerde tradisie slaan die oppergesag van die Woord van God uiters hoog aan. Die Woord van God gee aan ons woorde lewe. Hierdie Woord van God wat lewe gee, volgens Boesak, kan nie terselfdetyd ook die regverdiging van die dood wees nie (1984:87). Die Woord van God voorsien die kerk van die fundamentele beginsels van liefde, geregtigheid en vrede. Boesak gaan voort deur hom op nog 'n beginsel van die Gereformeerde tradisie en 'n uitstaande kenmerk van sy teologie van profetiese weerstand te beroep. Hy verklaar dat die

koninkryk van God onlosmaaklik in die koninkskap van Jesus Christus opgesluit is (Boesak 1984:88). Dit is 'n belangrike beginsel vir diegene wat die Gereformeerde tradisie aanhang, naamlik dat Jesus Christus die Heer oor alle sferes van die lewe is. Hier glo ons saam met Abraham Kuyper, sê Boesak, dat daar nie'n enkele deel van die is wat nie onder die heerskappy van Jesus Christus val nie (1984:88). Boesak voer aan dat die Gereformeerde tradisie glo dat die mens in die wêreld is, daarom moet ons dit anders maak, daarom moet ons dit hervorm.

Boesak sluit weer by Kuyper aan wanneer hy sê dat wanneer ryk en arm teenoor mekaar te staan kom, Jesus Hom nooit aan die kant van die rykes skaar nie, maar altyd kies om by die armes te staan (Boesak 1986:91). Dis in direkte teenstelling, sê Boesak, met die ryk Calviniste wat meen dat armoede die wil van God is. Boesak verklaar ook die regering nie "van nature" die vyand van Gereformeerde Christene is nie. Gereformeerdes glo saam met Calvin dat regerings en owerhede deur God daargestel is om met geregtigheid te regeer. Geen regering kan blindelinge navolging van die mense verwag nie. Boesak maak dit duidelik dat 'n regering, volgens die Gereformeerde tradisie, slegs nagevolg en gehoorsaam kan word insoverre hulle wette en instruksies nie in konflik met die word van God is nie (Boesak 1984:92).

Boesak verklaar dat as die Gereformeerde tradisie in Suid-Afrika korrek verstaan word, het swart Christene binne die Gereformeerde tradisie geen rede om skaam te wees nie (De Gruchy 1983:78). In daardie opsig is die tradisie geen las is nie. Intendeel, dit bied aan swart Christene 'n uitdaging. Dit wil nie onderdruk of verarm of vervreem nie, maar dit wil eerder waarde toevoeg, ophef en Jesus erken as Heer. Boesak het verder gesê:

It is my conviction that the Reformed tradition has a future in this country only if black Reformed Christians are willing to take it up, make it truly their own and let this tradition once again become what it was: a champion of the cause of the poor and the oppressed, clinging to the confession of the Lordship of Christ and to the supremacy of the Word of God. It will have a future when we show an evangelical openness towards the world and towards the worldwide church, so that we will be able to search with others for the attainment of the goals of the Kingdom of God in South Africa. In this I do not mean that we should accept everything in our tradition uncritically, for I indeed believe black Christians should formulate a

Reformed Confession for our time and our situation in our own words (Boesak 1984:95).

Baie van wat Boesak by daardie geleentheid gesê het, is opgeneem in die teologiese verklaring van die alliansie. Volgens De Gruchy het die verklaring, sedert die debat rakende ‘n *Belydende Kerk* begin het, vir die eerste keer uitgespel wat dit werklik kan beteken. In Boesak se toespraak was daar ‘n paragraaf wat spesifiek gehandel het oor die Wêreldbond van Gereformeerde Kerke (WBGK) en sy rol in Suid Afrika. Volgens Boesak was verklarings en stellings nie meer genoegsaam om apartheid teen te staan nie (cf. Pauw 2007:187). Boesak het op daardie stadium aangevoer dat: “Wat nou benodig word, is ‘n program van aksie wat gebaseer is op die verwerping van apartheid op die teologiese basis van die WBGK se vorige verklarings” (Pauw 2007:187). Na 1977 het die anti-apartheidgroep binne die Sendingkerk, met Boesak aan die voorspits, hulle eie anti-apartheid argumente begin formuleer. Hierdie argumente is veral gerig op die eenheid van die kerk op ‘n ander basis as wat die teologie van apartheid dit voorgestel het. Dit is ook tydens die tydperk vanaf 1977 tot 1980 dat die teologie van profetiese weerstand van die Sendingkerk meer merkbaar begin word het.

Vanuit ABRECSA kom daar versterking in die gesprek teen apartheid met die ekumene en met die gesprek met die ekumene kom die uitbouing van die argumente teen apartheid en rassisme. In 1979 insiëer die Wêreldraad van Kerke (WRK) hul *Programme to Combat Racism*. Die WRK het ook verskeie bevrydingsbewegings in Suidelike-Afrika ondersteun (Boesak 2009:93). Teen hierdie tyd was die stryd om bevryding wêreldwyd bekend en het dit solidariteit met verskeie bewegings wêreldwyd geniet. By monde van Boesak self leun hy gedurende hierdie tydperk geweldig sterk op die beginsels van swart teologie en ook selfs meer op, wat vir ander ‘n nuwe begrip en interpretasie van Johannes Calvyn is. Dit is gedurende hierdie tyd dat Boesak se verstaan van “Gereformeerde wees” duideliker word.

In November 1982 het ABRECSA sy tweede konferensie gehou. Boesak het by hierdie geleentheid as voorsitter uitgetree, maar is as president aangewys (Crafford 1986:19). Hierdie konferensie het die handeling van die WBGK se handeling onderskryf om die NGK en die NHK uit die organisasie te skors (Crafford 1986:19).

4.9 Ekumene bande en die gebeure te Ottawa

Teen 1981 was die bande met die wêreldwye ekumene baie sterk. Hierdie bande wat met die ekumene gesmee is, het buite die institusionele kerke om plaasgevind. Vanselfsprekend het die spanning met die institusionele kerk en die moderatuur van die Sendingkerk merkbaar gegroei. Daar op daardie stadium twee strominge binne die Sendingkerk aan die ontwikkel. Eerstens was daar die “NG Kerk-groep”, wat binne die Sendingkerk deur die sendelinge met hulle eie teologie en bepaalde begrip van kerkwees verteenwoordig is. Dan was daar ook die radikale stroom. Hierdie stroom het sy wortels diep binne die bevrydingsteologie en radikale Calvinisme ingeslaan. Hierdie groep was hoofsaaklik deur die beginsels van swart teologie beïnvloed en was van mening dat die tyd vir die Sendingkerk aangebreek het om met apartheid te breek. Pauw skryf dan ook, n.a.v. ’n onderhoud met D.P. Botha, dat daar wel twee strome binne die Sendingkerk was (2007:156). Botha erken dat daar op daardie stadium wel ’n meer konserwatiewe stem was, wat wou kritiseer en nie konfronteer nie. Dan was daar meer ’n oorwegend jonger stem, wat verandering wou hê en bereid was om die owerhede met hulle protes-teologie te konfronteer. Botha erken egter dat daar ’n skeiding i.t.v. strategie was: “I think everyone will admit that there was not between us a difference on where we were heading”. Botha, in kontras met Boesak, voer aan dat albei strome eintlik dieselfde vir die kerk begeer het, maar dat albei verskillende optredes van die kerk en die leierskap verwag het.

Teen die einde van die 1970s lei hierdie twee strome met hul eie bepaalde teologieë tot die vrae: Watter een van die teologieë sal die identiteit van Sendingkerk bepaal? Watter teologie sal ook die Sendingkerk se deelname in die breër ekumene bepaal? Watter teologie sal die identiteit en rol van die Sendingkerk in die stryd teen apartheid en die groter betrokkenheid van Christene en van die kerk in die anti-apartheidstryd bepaal? Alles sal dus afhang van watter teologie op die einde binne die Sendingkerk die paradigmatische rigting sou inlei. Teen 1981 was dit vir die ekumene duidelik dat daar twee “verskillende” strominge binne die Sendingkerk is.

Op daardie stadium is daar vanuit “drie stemme” vanuit die NG Kerk-familie gepraat. Die “eerste stem” is die van die NGK, dan die van die meer konserwatiewe stem binne die swart kerk en derdens die radikale stem binne die swart kerk. Tussen 1976 en 1981 was die bande met die ander swart kerke in Suid- en Suider-Afrika al sterker gesmee met die oog op samewerking met die ekumene en sodoende is ’n konsensus bereik oor die apartheidsteologie.

A.g.v. die diskussies uit die Belydendekring en ABRECSA, het die gesprek en bande nou meer wyer ekumenies begin uitkring. Die gesprek het selfs na die Wêreldbond van Gereformeerde Kerke (WARC) begin beweeg.

Boesak se charismatiese leierskapstyl en sy uitnemende vermoë om teologiese argumente te formuleer het daartoe bygedra dat hy tot verskeie leierskapsposisies in die kerkstryd teen apartheid gekies was. 'n Bewys hiervan is die gebeure te Ottawa. In 1982 ontvang Boesak, as die president van ABRECSA, 'n uitnodiging om deel te neem aan die Algemene Vergadering van die Wêreldbond van Gereformeerde Kerke te Ottawa, Kanada vanaf 17 tot 27 Augustus 1982 (Pauw 2007:187). In die lig van Boesak se uitnodiging, vaardig die Sendingkerk hom af, tesame met die moderator, Ds. D. P. Botha, as dié kerk se verteenwoordigers na die betrokke vergadering.

Boesak is versoek om voor en tydens die vergadering twee take te behartig. Eerstens is hy gevra om vooraf 'n voorbereidingsstudiestuk oor rassisme te skryf. Die stuk, getiteld *He made us all but ...*, sou 'n rol speel in die WBGK se besluit oor apartheid as sonde en die teologiese verklaring daarvan as kettery. Hierdie studiestuk is vooraf gesirkuleer en sou deel van die besprekings vir daardie week uitmaak. Hierdie studiestuk het ook ABRECSA se voorstel bevat dat die ekumeniese liggaam standpunt moet inneem en apartheid as sonde en die teologiese regverdiging daarvan as kettery verklaar. In hierdie studiestuk het Boesak die WBGK aangespreek daaroor dat die alliansie sedert die byeenkoms in Nairobi in 1970 nie werklik aandag aan die kwessie van rassisme geskenk het nie. Hiervoor kan verskeie redes aangevoer word. Dit was vir Boesak absoluut noodsaaklik dat die WBGK ferm rakende rassisme moet optree. Hierdie optrede moes gebaseer word op die WBGK se bekommernis vir en solidariteit met daardie kerke binne die alliansie wie gebuk gaan onder rassisme, en op die alliansie se eie verstaan van die Evangelie en die Gereformeerde tradisie (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:1).

In sy studiestuk het Boesak argumenteer dat rassisme nie net bloot 'n houding is nie, maar ook struktureel van aard is. Dis nie net 'n blote vae gevoel van rassehoogmoed nie, maar eerder 'n sisteem van dominasie, wat oor sosiale-, politiese- en ekonomiese strukture beskik. Rassisme is doelbewus daarop uit om sekere groepe uit te sluit met die doel om te onderwerp. Boesak maak verder die opmerking dat rassisme 'n redelike onlangse verskynsel is. Hy sluit

hom by Helmut Gollwitzer aan, wie noem dat rassisme oor die jare heen 'n integrale deel van die “kapitalistiese rewolusie” geword het. Die Protestantse Christene het die rewolusie van die wit Christen oor die wêreld heen versprei om die weg vir die era van slawerny te baan (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:3). Wat ook al van rassisme gesê word, word die Christen opgeroep om meer oor hierdie kwessie te sê; rassisme is sonde. Rassisme is 'n ideologie van ontkenning. Dit ontken die waarheid dat alle mense na beeld van die Vader van Jesus Christus geskep is. Die uiteinde van hiervan is, dat rassisme nie net die eenheid van die mensdom ontken nie, maar dat dit ook weier om te erken dat om na die beeld van God geskape te wees, ook beteken om heerskappy oor die aarde te hê.

In hierdie toespraak het Boesak die apartheidsstelsel tot op die been oopgevlék en sy interpretasie van die Suid-Afrikaanse situasie vir die vergadering geskilder. Boesak het ook gepleit dat die WBGK die Sendingkerk se 1978 sinodebesluit moes aanvaar en ondersteun dat apartheid onversoenbaar met die Evangelie van Jesus Christus is. As dit die geval is en as apartheid daarmee saam ook die ontkenning van die Gereformeerde tradisie is, dan, het Boesak aangevoer, behoort apartheid as kettery verklaar te word.

Die tweede saak wat Boesak gevra is om tydens die vergadering te doen, is om die Bybelstudie vir daardie week waar te neem. Boesak se teenwoordigheid tydens hierdie vergadering sou daartoe bydrae dat hy homself rakende die stryd teen rassisme en apartheid kan verdedig en sodoende die stryd teen apartheid persoonlik aanvoer.

Afgevaardigdes van beide die NGK en die NHK was ook by hierdie vergadering teenwoordig. Tien Suid-Afrikaanse afgevaardigdes vanuit Suid-Afrika, wat ook aan ABRECSA behoort het, het die Suid-Afrikaanse situasie die lig laat sien toe hulle geweier het om aan die Heilige Nagmaal deel te hê tydens die openingsdiens (Pauw 2007:187). Een van hierdie afgevaardigdes was Boesak. Hierdie groep het 'n verklaring uitgereik waarin hulle na die 1857 sinodebesluit verwys wat voorsiening maak vir aparte aanbidding. Hierdie verklaring maak ook melding hoe dat hierdie groep afgevaardigdes weens redes nie aan die Nagmaal wou deelneem nie. Een van die redes waarom hulle nie aan die Nagmaal wou deelneem nie, was omdat daar in Suid-Afrika geen geleentheid is waar alle bevolkingsgroepe saam die Nagmaal kan vier nie. Loff sien hierdie afgevaardigdes se aksie nie net as 'n blote protes nie, maar as 'n belydenis van geloof (Pauw 2007:188). Die Nagmaal is uiteraard 'n gemeenskaplike maaltyd en behoort ook sodanig uiting te gee aan die eenheid van Christene met mekaar.

Met hierdie optrede van die tien afgevaardigtes was die kwessie van apartheid nou op dramatiese wyse op die tafel geplaas. Dus was die vergadering genoodsaak om aandag aan hierdie saak te skenk. Met die besprekinge rondom apartheid, het die WBGK 'n "Resolusie aangaande Rassisme en Suid-Afrika" afgevaardig. Menswaardigheid en versoening in Christus was die sentrale temas van hierdie dokument:

The gospel of Jesus Christ demands a community of believers which transcends all barriers of race – a community in which the love for Christ and for one another has overcome the divisions of race and colour. The gospel confronts racism, which is in its very essence a form of idolatry (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:168).

Hieruit vloei die perspektief dat apartheid in die gemeenskap en die kerk 'n "pseudo-godsdientige ideologie" is, wat direk met die beloftes van God vir Sy wêreld en vir Sy kerk indruis. Die WBGK was van mening dat die NGK en NHK, as kerke met 'n Gereformeerde grondslag, altyd die verantwoordelikheid het om konkrete manifestasies van gemeenskap langs die lyne van ras, van geregtigheid en gelykheid in die samelewing en van die eenheid rondom die Nagmaaltafel.

Die WBGK het bevind dat die NGK en NHK die Gereformeerde tradisie en die Evangelie misbruik het om apartheid te regverdig. Die WBGK se uitspraak was soos volg:

Thus the meeting declared that apartheid is a sin, and that the moral and theological justification of it is a travesty of the gospel, and in its persistent disobedience to the Word of God, a theological heresy (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:169).

Daarbysaam kondig die WBGK ook 'n *status confessionis* ('n oomblik van waarheid) af, omdat die WBGK geoordeel het dat apartheid die geloofwaardigheid van die Evangelie van Jesus Christus op die spel plaas. Met hierdie besluit is die NGK en NHK se reg tot lidmaatskap bevestig en die uiteinde was dat die NGK en NHK vanuit die WBGK geskors was. Boesak het 'n deurslaggewende rol tydens hierdie verrigtinge gespeel en het die Suid-Afrikaanse situasie duidelik aan die kaak gestel. Hy is gevolglik tot president van die

WBGK verkies.

In sy toespraak as president van die WBGK sê Boesak dat die organisasie nie net 'n historiese stap geneem het nie, maar dat almal teenwoordig ook 'n groot verantwoordelikheid op hulself gelaai het.

I am thankful that we have been able to speak out as clearly and as unequivocally as we have and at the same time as pastoral as we have. I sincerely hope that the white churches of South Africa will accept this action in the spirit as it was taken. This was not an amputation: we are not sending the lot into the wilderness. On the contrary, we refuse to let go of those churches: we want to affirm this, and we hope that they will see this as an opportunity to seriously reconsider their stance so that together, not only in the Alliance but also the country where I come from, where the need to face the challenges together is so great, that we will learn to walk together and to find God's will for our land and for our churches (WBGK: www.warc.ch/where/21gc/address/01.html)

Vir Boesak was dit belangrik dat die NG Kerk-familie juis weer saamkom om die uitdagings van die Suid-Afrikaanse samelewing aan te spreek en dat die “swart kerk” nie hierdie pad alleen kan bewandel nie.

Boesak se verkiesing as president van die WBGK het daartoe gelei dat die kerke van die Gereformeerde wêreld vir die eerste keer die anti-apartheidstryd hul eie gemaak het. Dit het nie net geskied op die basis van politieke -, sosiale -en ekonomiese analise nie, maar ook op die basis van teologiese oortuigings met die konfessionele taal van die Gereformeerde teologie. Dit was vir Boesak en ander anti-apartheidstryders 'n ongelooflike belangrike gebeurtenis, ook i.t.v. die bewusmakingsproses van die situasie wat op daardie stadium in Suid-Afrika geheers het. Na hierdie gebeure en met Boesak as die president van die WBGK was die anti-apartheid aktiwiteite wêreldwyd deur verskeie organisasies opgeneem.

Dit was inderdaad 'n tyd toe die teologie van profetiese weerstand binne die Sendingkerk 'n rimpel deur die wêreld- en kerkorganisasies begin stuur het. Hierdie teologie sou selfs ook later in die Belydenis van Belhar tot uitting kom. In werklikheid was die teologie van profetiese weerstand geen nuwe interpretasie van die Evangelie van Jesus Christus nie, maar

tog die eeue oue bevrydende Evangelieboodskap dat Jesus Christus tot by ons gekom het om te kom versoen, te herstel en te bevry; en hoe dat God op 'n besondere wyse aan die kant van die armes, die uitgestotenes en die onderdrukte is. Hierdie protes-teologie was ook 'n bewys van hoe kragtig die Gereformeerde teologiese denke binne 'n sekulêre samelewing kan wees. Die WBGK se besluit om die NG Kerk en NHK te skors, het ook heelwat aandag by die 1982 sinode van die Sendingkerk geniet deur die Kommissie vir Ekumeniese Sake.

Boesak is van mening dat die onus nou op die swart Christene in Suid-Afrika was om maniere te soek waarop die apartheidsregering op 'n nie-geweldadige, demokratiese en nie-rassige wyse teengestaan kon word. Boesak was die eerste persoon vanuit Afrika en die eerste persoon vanuit die derde-wêreld wat as president van die WBGK gekies was. Die gemeente NGSK Bellville waar Boesak op hierdie stadium leraar was, het ook groot voordeel uit Boesak se verkiesing as president van die WBGK geniet. Vanuit 'n veertigjarige feesalbum van die gemeente maak dit melding dat dit ook finansiële voordeel vir die gemeente meegebring het deurdat die leraar geredelik geld oorsee kon werf ter ondersteuning en uitbreiding van sy gemeentebediening. Selfs met Boesak se vertrek uit die gemeente in 1990 is die gemeente in 'n finansiële krisis gedompel a.g.v. die breuk wat die gemeente met Boesak se *Stigting vir Vrede en Geregtigheid* moes maak.

4.10 Samevatting

In die hierdie hoofstuk is daar eerstens aangedui hoe Steve Biko en die SBB 'n herlewing van swartbewussyn onder die swart bevolking teweeg gebring het deur swart mense te laat glo dat hulle waarde vir God het en dat hulle bestaan nie daargestel is om ondergeskik aan blankes te wees nie. Die eise van hierdie nuutbeleefde swartbewussyn het ook duidelike eise aan die kerk en die teologie gestel. Daar is bewys hoedat die SBB oor die kleurgrens beweeg het en mense vanuit verskeie oorde onder een vaandel saamgesnoer het. Die fundamentele kwessies van die SBB het gou aanklang by verskeie teoloë, soos Boesak, gevind en 'n reuse invloed in teologiese en politiese sfere gehad.

Tweedens is die waterskeiding 1978 Sendingkerk sinode onder die kollig geplaas, waar die Sendingkerk uiteindelik haar stilswaie gebreek het en teen apartheid gepraat het. Die gebeurte tydens hierdie sinode was 'n kulminasie van verskeie faktore, soos die invloede van die SBB, die bevrydingsteologie en die frustrasie van vele binne die kerk teenoor die Sendingkerk se

onvermoë om duidelik profeties te kan praat.

Daar is derdens gekyk na die SARK se jaarlikse konferensie en die rol wat Boesak daar gespeel het om die resoluëie van burgelike ongehoorsaamheid daar te stel. Daar is ook ingegaan op minister Schlebusch se reaksie teenoor Boesak en die SARK vir die neem van so ‘n resoluëie.

Vierdens is die verskeie Gereformeerde anti-apartheidsbewegings bespreek, soos die Belydendekring en ABRECSA. Ter afsluiting is daar gekyk hoe hierdie bewegings, in besonder ABRECSA, tydens die algemene vergadering van WBGK o.l.v. Boesak ‘n leidende rol in die stryd teen apartheid gespeel het, wat uiteindelik tot sy verkiesing ot president van de WBGK gelei het. Tydens hierdie vergadering het die WBGK verreikende besluite geneem deur ‘n *status confessionis* af te kondig en apartheid as kettery te verklaar.

Die WBGK se besluit om apartheid as kettery te verklaar, was een van die mees betekenisvolle gebeurtenisse wat direk op die Kerk in Suid-Afrika betrekking gehad het, sedert die Cottesloeberaad in 1960. Hierdie waarneming is bevestig deur die wye aandag wat hierdie besluit in die media, as ook in kerklike- en politiese kringe geniet het. Dis heel waarskynlik dat die WBGK die besluite te Cottesloe en die Sendingkerk se sinode van 1978 in berekening gebring het met die besluit om apartheid as kettery te verklaar. Die WBGK se besluit om ‘n *status confessionis* af te kondig sou ‘n reuse invloed op die 1982 sinode van die Sendingkerk hê, wat uiteindelik dan tot belydenisvorming aanleiding sou gee. Die bogenoemde en Boesak se bydrae sal in die volgende hoofstuk breedvoerig bespreek word.

HOOFSTUK 5

BOESAK EN BELHAR (1982 – 1986)

5.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk val die kollig op die tydperk van 1982 tot 1986.

Die WBGK se besluit om die Nederduitsch Hervormde Kerk (NHK) en die Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK) se lidmaatskap op te skort was 'n gebeurtenis wat wye reaksie van beide hierdie kerke uitgelok het en een, na my mening, wat Boesak se beeld onder die wit-konserwatiewes in Suid-Afrika 'n verdere knou toegedien het. Dis na my mening belangrik om ons aandag op die twee reaksies van die NHK en NGK te fokus om sodoende tot 'n beter verstaan te kom oor watter tipe teologie gedurende hierdie tyd teenoor die teologie van profetiese weerstand gestaan het. Dit sal ook meer lig op die WBGK se besluit werp om hierdie twee kerke te skors en meer belangriker, waarom belydenisvorming en die voorafgaande afkondiging van 'n *status confessionis* as nodig beskou is.

5.2 Reaksies teen die WBGK se besluit om die NHK en NGK se lidmaatskap op te skort

5.2.1 Die Nederduitsch Hervormde Kerk (NHK) se reaksie tot die WBGK se besluit

Tydens 'n vergadering op 17 September 1982 het 'n kommissie van die Algemene Sinode van die NHK 'n verslag van sy verteenwoordigers wat na Ottawa afgevaardig was, ontvang. Hierdie verslag het hoofsaaklik oor die handelinge en besluite van die WBGK samekoms gehandel. N.a.v. die verslag het die kommissie hulle mening op die verrigtinge te Ottawa gelig en ook daarmee die toekoms van die NHK as lid van die WBGK duidelik gemaak (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:173).

In hierdie kommissie se repliek word dit sonder enige onduidelikheid vermeld dat die WBGK van die Gereformeerde tradisie afgewyk het en dat die liggaam eerder 'n "ander" teologie aanhang. Hierdie "ander" teologie is na my oordeel geen ander teologie, as die taal van die protes-teologie wat die swart kerk in Suid-Afrika by monde van o.a. die Broederkring en

ABRECSA laat hoor het nie. Hierdie “ander” teologie toon ooglopende ooreenkomste met die swart teologie. Dis ‘n tipe teologie wat verkondig dat Christus gekom het om mense uit boeie te bevry en nie om die boeie vas te bind nie; wat God as die God van die swakkes en uitverstotenes skilder en wat weet dat God altyd bo enige menslike instansie gehoorsaam moet word.

Die NHK beskuldig die WBGK daarvan dat dit ‘n teologie verkies wat o.a;

(1) Has not dealt earnestly with the objective reality and existence of the Triune God independent of this world and above time. (2) Politicizes and socializes the person and work of Jesus Christ in a biased manner. (3) Assails the authority of Holy Scripture as the only source from which one can come to know God and as the only norm for faith and life, and superficially manipulates it by means of association in order to provide grounds for a theology which has little to do with God who reveals Himself in the Holy Scriptures (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:173).

Die NHK erken dat hierdie “afwyking” van die WBGK sedert die Nairobi vergadering in 1970 geleidelik aan die kom was. Die NHK voer aan dat die WBGK deur die skorsing van die kerk aan die NHK wil voorskryf wat om te doen en hoe die kerk se ingesteldheid teenoor die sosio-politiese probleme in Suid-Afrika behoort te wees.

Die NHK was van mening dat die WBGK:

(1) To deprive us from our obligation and privilege to organize our Church life in a manner which is constantly tested against the demands of Holy Scripture, and to strive for the best practical way in which to fulfil our apostolic calling within the unique South African ethnic situation. (2) To prescribe for us a political choice whereby we become a partner of those forces which, with disregard to the truth, with misuse of theology, and with reckless promotion of revolution, promote the objectives of godless communist imperialism. We the privilege as a church of Jesus Christ to make our own choice concerning to what we regard to be responsible politics within our situation with full responsibility towards God and with a good conscience on relation to Him. (3) To make a dogmatic

pronouncement, with arrogant hypocrisy, concerning the political policy and circumstances in South Africa in response to misinterpretations, malicious exxaggeration, and the calculated supression of specific information (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:174).

In die lig hiervan bevestig die NHK dat:

[A] political policy of separate development and equal oppertunities is not in conflict with Holy Scripture. The irrefutable fact is that this policy has greatly improved the quality of life and brought more freedom to our peoples than in many countries of the Third World (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:174).

By hierdie vergadering het die NHK die besluit geneem dat die WBGK dié Kerk geen ander keuse bied as om te onttrek nie. Volgens die NHK kan dié Kerk nie ‘n apologetiese houding teenoor ‘n ekumeniese liggaam inneem wat toelaat dat dit op so ‘n wyse misbruik word nie. Die voortgesette teologiese ondersteuning van apartheid het die NHK op ‘n weg van isolasie i.t.v. ekumeniese verhoudinge geplaas. Die NHK het intussen by sy Algemene Sinode van 2010 apartheid as kettery verklaar en daar is van die bekende artikel 3 afskeid geneem (Acta Synodi NHK 2010). Soos die NHK, was die NG Kerk ook nie vir die WBGK se besluit te vinde nie.

5.2.2 Die NGK se reaksie teen die WBGK

Na ‘n sinodesitting van die NGK berig die *Kerkbode* van 27 Oktober 1982 dat dié Kerk se amtelike standpunt is dat daar nie nou om terminasie van lidmaatskap aansoek gedoen sal word nie (*Die Kerkbode* 1982). Die rede hiervoor was dat dit in die hande van diegene sou speel wat daarop uit was om die NGK te isoleer.

Soos die NHK, was die NGK van mening dat daar net ‘n eensydige prentjie van die NGK aan die lidkerke van die WBGK geskilder is. Die NGK was ook nie gelukkig dat sy eers weer aan sekere voorwaardes moes voldoen om weer volle status te verkry nie. Die sinode het verder gegaan deur te meld dat die besluite van die WBGK sonder twyfel vanuit die standpunt van die bevrydingsteologie spruit, “which according to the NGK is undoubtedly in certain

essential respects in conflict with the Bible and Reformed theology” (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:183). In dieselfde asem verklaar die sinode dat rassisme ‘n sonde is. Hier noem die sinode, dat aangesien die Nuwe Testament die beginsel van gelykheid en die eenheid van die mensdom beklemtoon; en omdat die gebod om jou naaste lief te hê, wat in geregtigheid tot uitdrukking kom, die etiese norm vir die gang van menslike verhoudinge is, verklaar die sinode alle vorme van rassisme as onbybels en sonde (De Gruchy & Villa-Vicencio 1983:184). Hiervoor voer die sinode die rede aan dat rassisme sekere groepe as superieur en ander as minderwaardig ag en behandel. Dit is verder die sinode se oortuiging dat rassebewussyn en die liefde vir jou eie nasie nie verkeerd is nie. Dis slegs wanneer ras of nasie verabsolutiseer word, dat dit aan rassisme grens.

Terugskouend maak dit sin dat beide die NHK en NGK ‘n renons in die swart teologie sou hê, aangesien dit die apartheidsteologie in sy wese uitgedaag het. Terwyl die apartheidsteologie, wat sonder versuim deur die bogenoemde kerke regverdig was, daarop uit was om swart mense van hulle Godgewe menslikheid te ontnem, wil die teologie van profetiese weerstand weer hierdie waarde aan hulle toesê. Die apartheidsteologie het vir lank swart mense tot tweede- en derderangse burgers gedegradeer, terwyl die teologie van profetiese weerstand swart burgers op gelyke vlak met wit mense wou bring. Afgelei van die twee reaksies van die onderskeie kerke, is dit ‘n gevaar en bedreiging waarteen gewaak moes word. Terwyl die NGK se reaksie sterk teen alle vorme van rassisme spreek, weerklink ‘n geluid van die dubbelsinnigheid van die 1857 sinodebesluit in hierdie posisie. Die sinode spreek wel teen rassisme, maar maak wel ook voorsiening vir die “liefde vir die eie”, vir die “swakheid van sommige”, i.p.v. die liefde vir jou naaste, ongeag wie jou naaste is. In die lig van die bogenoemde, was die Sendingkerk genoodsaak om die Evangelie van Jesus Christus te bely, omdat die geloofwaardigheid daarvan op die spel was.

Die teologie van profetiese weerstand het grotendeels daartoe bygedra het dat die WBGK ‘n *status confessionis* afgekondig het en sou ook by die 1982 sinode van die Sendingkerk ‘n sterk beleidmakende rol speel met die opstel van ‘n konsep-belydenis.

5.3 Die Sendingkerk sinode van 1982, die gevolge van Ottawa, en die opstel van ‘n konsep-belydenis

Teen hierdie tyd was Boesak steeds leraar van NG Sendinggemeente Bellville. Na Ds. D. P.

Botha se vertrek uit die gemeente het Boesak 'n sterker beleidmakende rol in die gemeente begin speel.

Met die aanvang van die Sendingkerk se sinode van 1982, was die Algemene Vergadering van die Wêreldbond van Gereformeerde Kerke (WBGK) in Ottawa, pas verby. Die afkondiging van 'n *status confessionis* en die teologiese verklaring van apartheid as sonde deur die WBGK het verreikende gevolge op die Sendingkerk se sinode van 1982 gehad. Maar wat beteken *status confessionis* en wat wou die Sendingkerk daarmee sê?

Hierdie relatief onbekende uitdrukking, *status confessionis*, is 'n uitdrukking wat redelik vinnig in Suid Afrika bekend geword het. Wanneer 'n kerk 'n *status confessionis* afkondig, sê hulle daarmee dat hulle daarvan oortuig is dat 'n oomblik van waarheid aangebreek het en dat die geleentheid ontstaan het waar die geloofwaardigheid van die Evangelie op die spel is. Dit is presies wat die Sendingkerk en Boesak op daardie stadium gevoel het, dat die Evangelie van Jesus Christus ernstig in gedrang was (Cloete & Smit 1984:6).

Die WBGK se besluit om 'n *status confessionis* rakende apartheid af te kondig is breedvoerig by die Sendingkerk se sinode op Vrydag 1 Oktober 1982 bespreek. Die feit dat die vergadering die hele dag en ook die oggend van Saterdag 2 Oktober oor hierdie verslag van Ottawa gesels het, is inderdaad 'n aanduiding van die belangrikheid en gewigtigheid van die saak vir die vergadering. Die sinode besluit eerstens die volgende: "[O]mdat die sekulêre evangelie van apartheid die belydenis van versoening in Jesus Christus en die eenheid van die Kerk van Jesus Christus in sy wese bedroef, verklaar die NGSK in SA dat dit vir die Kerk van Jesus Christus 'n *status confessionis* daarstel" (Acta Synodi Sendingkerk 1982:706). Die sinode het hierdie voorstel aanvaar, maar daar was 29 predikante en 12 ouderlinge wat nie hierdie besluit ondersteun het nie.

Die tweede voorstel waaroor die vergadering moes besluit was die volgende: "Ons verklaar dat apartheid (aparte ontwikkeling) 'n sonde is en dat die morele en teologiese regverdiging daarvan 'n bespotting van die Evangelie is en dat die voortgesette ongehoorsaamheid aan die Woord van God, 'n teologiese dwaling is" (Acta Synodi Sendingkerk 1982:706). Hierdie tweede voorstel is ook deur die sinode aanvaar. Wat was egter die implikasies wat die *status confessionis* vir die Sendingkerk en die NG Kerk-familie ingehou het?

Die voorstel van die Kommissie van Ekumeniese Sake was deur die sinode met 'n meerderheid stemme aanvaar. Die vraag het egter nou ontstaan wat die implikasies van 'n *status confessionis* vir die kerk was. Prof. Gustav Bam, 'n dosent in Praktiese Teologie aan die Universiteit van die Wes-Kaap (UWK), het inderdaad 'n insiggewende toespraak tydens daardie sinodesitting gelewer. Tydens die toespraak het hy baie klem gelê op die gevolge van 'n *status confessionis* en het die volgende te sê gehad: "Die geloof is duidelik bely en die valse lering wat in teenstelling daarmee is, is duidelik verwerp" (Acta Synodi Sendingkerk 1982:604). In die lig van al hierdie gebeure het Prof Bam die sinode versoek om 'n ad-hoc kommissie aan te stel wat 'n belydenis kan formuleer wat voor die sinode vir goedkeuring kan dien. Daar het 51 lede van die sinode die vergadering herinner dat hulle teen 'n verklaring van 'n *status confessionis* gestem het.

In die lig van Bam se toespraak, stel Di. Jaco Coetsee en A.B. van Wyk (mede-leraars van Beaufort-Wes-Oos) voor dat die sinode 'n ad-hoc kommissie aanstel om 'n belydenis te formuleer wat volg na die *status confessionis* teen apartheid en dat die kommissie dit aan die dieselfde sinode voorlê. Hierdie voorstel is sonder enige teenkanting deur die sinode aanvaar (Acta Synodi Sendingkerk 1982:606). Boesak, toe assessor van die Sendingkerk, was een van die lede van hierdie kommissie saam met Ds. I. J. Mentor (moderator), Dr D. J. Smit, Prof. J. J. F. Durand en Prof. Gustav Bam (voorsitter) (Acta Synodi Sendingkerk 1982:606).

Die sinode was ook versoek om op die volgende verslag van die Kommissie van Ekumeniese Sake te reageer:

Die NG Kerk glo, na die sinode se oortuiging, in die evangelie van apartheid wat direk in stryd is met die evangelieboodskap van versoening en die sigbare eenheid van die Kerk. Daarom bring die Sendingkerk besluit van 1978 mee dat hy nie anders kan as om met diepste leedwese die NG Kerk van teologiese kettery en afgodery te beskuldig nie, gesien in die lig van haar teologiese geformuleerde standpunt en die implementering daarvan in die praktyk. Die Sendingkerk doen hierdie oproep in diepe ootmoed en selfondersoek dat ons nie 'terwyl ons vir ander gepreek het, self verwerplik sou wees nie', 1 Kor. 9:27 (Acta Synodi Sendingkerk 1982:714)

Hierdie voorstel is plek-plek verander en deur die sinode goedgekeur. Daar was wel 85 lede

wat teen die insluiting van die woord “kettery” in die voorstel gestem het. Die sinode het dit baie duidelik gemaak dat hulle die bande wat tussen die NG Kerk en Sendingkerk bestaan wil behou, afgesien van die Sendingkerk se besluite. Verder het die sinode besluit dat die besluit om ’n *status confessionis* te verklaar en die 1978 besluite rondom apartheid voor die Algemene Sinode van die NG Kerk sal dien. Dit is persoonlik aan daardie sinode oorhandig, wat later daardie jaar vergader het.

Volgens Adonis, was die aksie van die Sendingkerk daarop gemik om die NG Kerk te oortuig om haarself van die apartheidbeleid te distansieer (2006:236). Hiermee wou die Sendingkerk ook graag haar waardering betoon aan diegene binne die NG Kerk wat ook hulle profetiese stem laat hoor het rakende apartheid en kerkeenheid. Laastens het die sinode groot waardering en dank teenoor die tydelike Kommissie van Ekumenise Sake uitgespreek vir hulle puik werk in hierdie verband.

Met die afkondiging van *status confessionis* en belydenisvorming, het die vraag uit talle oorde ontstaan of ’n belydenis werklik nodig was, omdat belydenisvorming nie ’n alledaagse verskynsel is nie. Die redes vir die ontstaan van Belhar, volgens Durand, is maklik herkenbaar (Cloete & Smit 1984:42). Durand voer aan dat apartheid veel meer as ’n politieke stelsel was, maar eindlik ’n ideologie en lewensbeskouing oor die reëling en ordening van die mens en samelewing onder ’n voorwendsel van ’n pseudo-Evangelie. Hy gebruik die woord “pseudo-Evangelie” met opset, omdat dit, na sy mening, voorgehou word as die enigste weg tot “redding” vir die blankedom in Suid-Afrika en omdat die kwessie van die kleurprobleem Bybels begrond word (Cloete & Smit 1984:42).

Die ad-hoc kommissie het die opdrag om ’n belydenis te formuleer en om so gou moontlik aan die sinode terug te raporteer gehoorsaam. Die sinode het ’n prosedure voorgestel wat die afkondiging van die *status confessionis* aan die konsep-belydenis verbind het. Die Tydelike Regskommissie het aanbeveel dat die konsep-belydenis eers na die mindere vergaderings gestuur moes word vir goedkeuring voordat dit sinodaal afgehandel kan word. Die sinode het hierdie aanbeveling goedgekeur (Acta Synodi Sendingkerk 1982:637). Die onderskeie gemeentes en ringe was veronderstel om gedurende die reses die konsep-belydenis ernstig en in diepte te bestudeer. N.a.v. die sinodaleverslag van 1986 blyk dit dat dit nie oral gebeur het nie. Teen 26 November 1985 het slegs 161 van die 267 gemeentes nog nie op die konsep-belydenis gereageer nie. Van die 32 ringe, het slegs 11 nie gereageer nie (Acta Synodi

Sendingkerk 1986:66).

Boesak was soos ‘n gemeenskaplike faktor wat betrokke was vanaf die keerpunt momente in Ottawa tot en met die opstel van ‘n konsep-belydenis en ook die amptelike aanvaarding daarvan. Boesak se invloed is alreeds by die 1982 sinode sterk aan die orde en het sy merk, teologies gesproke, gemaak. Dit was ook die tyd toe Boesak se invloed in die teologie van profetiese weerstand binne die Sendingkerk, asook die ekumene in die breë, aan die opkom was. Boesak het nie net ‘n teologie van protes voorgestaan nie, maar ook ‘n politiek van protes. Die beste voorbeeld hiervan is te vinde by die United Democratic Front (UDF).

5.4 Die stigting van die United Democratic Front (UDF) en die Drie-Kamer Parlement

In 1983 het die regering van P.W. Botha met die voorstel van ‘n nuwe grondwet gekom, wat ‘n nuwe vorm van parlement daar sou stel. Dit het as die “drie-kamer parlement” bekend gestaan (Boesak 2009:99). In hierdie opset sou beperkte mag tussen die onderskeie parlementêre “huise” van bruin en Indiër verteenwoordiging gedeel word. Hierdie twee “huise” sou dan voortaan onder wit voogdyskap staan. Boesak sien die groter prentjie as volg: “Real Parliament and real power was to remain firmly in white hands” (2009:99). Vir die ondersteuners van hierdie plan was dit ‘n reuse progresiewe stap. Dit sou die bruin- en Indiër-burgers meer demokratiese verantwoordelikheid bied, swart mense die belofte van onafhanklikheid in hulle eie land ontsê en vir die wêreld wys dat apartheid hervorm kan word. Dit sou dan meer tyd koop vir die vervulling van die “apartheid-droom” en ook wit-ondersteuning plaaslik en internasionaal aanmoedig en bevorder. “For P.W. Botha, this was to be his lasting legacy, having brought the illusive justice to apartheid which H.F. Verwoerd and B.J. Vorster had not been able to realise” (Boesak 2009:100). Die Drie-kamer parlement sou direkte gevolge tot gevolg hê, nie net vir swart burgers in die tuislande nie, maar ook in die stede.

Verskeie politici, soos Andries Treurnicht en Jaap Marias, het Botha konstant daarop laat let dat hy wit beheer in gedrang plaas, dat hy sy voet op glibberige seep plaas waarop wit Suid-Afrika nie sou kon omdraai nie. Jaap Marais het die regering se volgende stap geprofeteer as “negotiations with the terrorists!” (Boesak 2009:100). Boesak voer aan: “[T]his would not have come to pass, at least not so soon, if the UDF had not entered South Africa’s history”

(Boesak 2009:100).

Mense was op daardie stadium opsoek na maniere van artikulering en politiese uitdrukking. Boesak is van mening dat die regering eerder na bruin leiers wat hulle self gemaak het, geluister het, eerder as die leiers wat die mense gekies het: “Amichand Rajbansi, Allan Hendrikse and Mangosuthu Buthelezi had the government’s ear and were elevated and revered: those of us who spoke the language of the people were reviled, ridiculed, hunted down and written off” (Boesak 2009:101).

Hierdie gebeure het vrae dus op die twee vlakke, polities en teologies, laat ontstaan. Polities is daar gewonder hoe dit verstaan moes word? Hoe praat ‘n mens daaroor? Hoe reageer jy daarop? In Januarie van 1983 het Boesak polities oor hierdie kwessies tydens ‘n toespraak by die Transvaal Indian Congress gereflekteer. Hy het tydens hierdie toespraak melding gemaak van ‘n “politics of refusal and the need for a united democratic front”. Boesak was van mening dat ‘n verenigde front ‘n effektiewe manier sou wees om die Drie-kamer parlement teen te staan. Die krap- en veranderingmerke van die handgeskrewe notas was dalk ‘n aanduiding van die senuagtigheid waarmee Boesak die duisende toehoorders daardie dag toegesprek het. Die woorde “make the call clear” was in die kantlyn, amper as ‘n byvoegsel, tot die toespraak neergepen. “The call was almost aside, but it was what the people had been waiting to hear, it seemed. In such ways history is made” (Boesak 2009:107).

Sewe maande later, op 20 Augustus 1983, is die UDF (United Democratic Front) te Rocklands, Mitchell’s Plain gestig onder toejuiging van 15 000 mense. Grobler beskou die stigting van die UDF as ‘n belangrike moment in die geskiedenis in die stryd teen apartheid (2012:385).

Op 21 Mei van 1983 lewer Boesak ‘n opvolg toespraak in Durban getiteld: *Between the Devil and the Deep Blue Sea: a Christian Response to the New Constitution*. In hierdie toespraak benader Boesak die regering se voorstel van die Drie-kamer parlement op ‘n teologiese wyse (Boesak 2009: 132). Tydens hierdie toespraak het Boesak oor die Christen se reaksie op die regering se voorstel besin. Die regering het baie klem gelê op die Christelike natuur van Drie-kamer parlement. Die regering se plan was om Christene buite die Afrikaner-gemeenskap van hierdie Christelike natuur te oorreed. Terwyl Boesak vroeër van ‘n “politics of refusal” gepraat het, het hy met ongeveer dieselfde denkrigting gekom en tydens hierdie toespraak het

hy gepraat van ‘n “theology of refusal”. In hierdie toespraak het Boesak die redes beklemtoon waarom die Kerk duidelik en ferm in haar weerstand teen die regering se voorstel moes wees (Boesak 2009:133). Boesak het aangevoer dat die regering Christelik wil wees en dat dit die geboorte van God soos dit in die Heilige Skrif vervat is i.t.v. liefde, vrede en menslike bevryding verstaan. So ‘n regering, meen Boesak, behoort die volle ondersteuning van die Christelike Kerk te hê. “Should our Christian standards be forced down the throats of those who do not adhere to Christianity?, What is Christian in what the government is trying to do?” (Boesak 2009:133). Boesak het hiermee die Kerk opgeroep om voort te gaan in haar verzet en weerstand teen die regering.

Die groei en ontwikkeling van die UDF was ongetwyfeld fenominaal. Met meer as 500 organisasies aan die begin, het die beweging tot amper 1000 in die daaropvolgende jare gegroei. Amper elke stad en *township* het aangesluit en die enigste kriteria was ‘n egte verbindtenis tot die bevrydingsryd (Boesak 2009:157). Die entoesiasme op die grond was aansteeklik. Kort voor lank was die UDF oral te vinde soos die nuus oor die beweging versprei het. Boesak beskou die UDF as ‘n ware beweging die mense, omdat mense vanuit beide die stad en platteland by die UDF kom aansluit het (Boesak 2009:158). Almal was betrokke by die stryd om bevryding onder die vaandel van die UDF.

In sy boek *Pale Native*, beskryf Max du Preez die impak wat die UDF op die Suid-Afrikaanse politieke landskap tot gevolg gehad het. Hy noem dat die UDF in ‘n formidabele en nie-rassige beweging ontwikkel het. Een wat Afrika nog nooit vantevore gesien het nie (Du Preez 2003:139). Hy noem dat die UDF die vermoë gehad het om gewone mense, beide stedelike en plattelands, te kan mobiliseer, iets wat die ANC nooit kon vermag het nie (Du Preez 2003:139). Plaaslike outonomie het binne die UDF ontwikkel. Enige gemeenskapsorganisasie kon die beginsels van die UDF vir hul eie plaaslike omstadighede interpreteer. Du Preez noem dat klasseloosheid en ‘n afgewentelde magstruktuur aktiewe deelname van gemeenskappe en individue moontlik gemaak het. “It was People’s Power at its best” (Du Preez 2003:139).

Du Preez noem verder dat die meeste wit politieke ontleders, tesame met die regering van die dag, die UDF as die interne vleuel van die ANC gesien het (2003:139). Hy noem dat die twee organisasies twee gemeenskaplike faktore gehad het, naamlik die vryheidsmanifes en die feit dat die UDF ANC leiers soos Nelson Mandela en Walter Sisulu as hulle beskermhere beskou

het (Du Preez 2003:139). Du Preez gaan so ver as om te sê dat die UDF nie ‘n inisiatief van die ANC was nie, nog minder het die ANC die toutjies agter die skerms van die UDF getrek (2003:139). Verder maak hy ‘n geldige punt dat die UDF veel sterker deelname en ondersteuning van godsdienstige groepe ontvang het as die ANC. Hy maak eksplisiet melding daarvan dat kerkleiers soos Allan Boesak, Beyers Naudé en Desmond Tutu van die mees prominente godsdienstige leiers in die UDF was (Du Preez 2003:140). Volgens Du Preez was die grootste deel van die verbande ANC leierskap uit voeling met die massas binne Suid-Afrika, terwyl die leiers van die UDF tussen die massas sigbaar was.

Boesak noem dat daar tydens UDF samekomste gesing is en die sang die gees van die mense so opgehelder het (Boesak 2009:159). Die saal sou met die veiligheidspolisie omsingel wees, maar sodra Boesak op die verhoog stap sou die skare begin sing. Boesak beskryf sy ervaring soos volg:

The hall would vibrate, the roof would come down. Outside, the coloured policemen, with batons and guns in hand ... Inside, swaying bodies and stamping feet would echo ancient Khoisan rituals ... (Boesak 2009:159).

Boesak noem dat saans, na afloop van hierdie byeenkomste of die volgende oggend, die reuk van traangas nog in die lug gehang het, en rubberkoeëls wydverspreid gelê het (Boesak 2009:160). Dan sou die skare weer die ang en pyn van die werklikheid voel. “But for the moment our hearts were singing. It was like church. It was awesome” (Boesak 2009:160). Die UDF sou regdeur die 1980s ‘n pivotale rol in die nie-geweldadige stryd teen apartheid speel. Daar sal in die volgende hoofstuk meer hieroor uitgebrei word.

5.5 Gehoorsaam aan God eerder as mense

In 1984 verskyn *Walking on Thorns*, ‘n preekbundel van Boesak wat deur die WBGK uitgegee was. Die teologie agter hierdie preke weerspieël die dampkring van swart teologiese denke binne die swart kerk op daardie tydstip. Selfs die beeld aangaande swart Gereformeerde teologie wat vanuit Suid-Afrika gekom het, was die van die Sendingkerk. Hierdie boek bevat sewe preke en een brief, wat poog om weer geloof en hoop in konkrete situasies te gee. Hierdie dokumente bespreek ook openlik die realiteit wat die eise van die

Evangelie in daardie stadium in Suid-Afrika aan swart Christene gestel het. ‘n Goue draad wat dwarsdeur hierdie boek loop, is Boesak se oproep tot Christelike gehoorsaamheid.

Boesak is van mening dat gehoorsaamheid aan God nie ‘n gevolg is wat iemand vir almal kan maak nie; dit is eerder ‘n toewyding wat daagliks hernu moet word (Boesak, 1984b:1). Boesak gaan verder deur te noem dat die liefde wat God vir ons het, ons in staat stel om God lief te hê. Dit is dieselfde liefde wat ons bevry vir gehoorsaamheid. “The Lord and the lords”, “At the risk of unity”, “Between the devil and the deep blue sea”, en “Into the fiery furnace”, is van die titels van preke wat in hierdie boek verskyn.

Die toenemende geweld wat Suid-Afrika landwyd geteister het en die regering se verskerpte optrede, saam met die wit kerk se volgehoue regverdiging van apartheid, sou die Sendingkerk dwing om by die 1986 sinode sterker as ooit voorheen duidelik en sonder enige onsekerheid haarself teen apartheid uit te spreek. Dit, saam met die feit dat Boesak nou ‘n welbekende publieke figuur was, het daartoe bygedra dat hy in 1986 sinode tot moderator verkies is.

5.6 Die donker wolke van die noodtoestande en die gepaardgaande geweld

Teen 1984 het Suid-Afrika grootskaalse onluste ondervind a.g.v. die regering se poging om die swart beweging in die Transvaalse *townships* te probeer neutraliseer. Hierdie onluste het later regdeur die land versprei en tot middel 1986 geduur (Boesak 2009:165). Boesak noem dat hierdie tipe reaksie teenoor die regering se mag onvermydelik, maar nie onverwags was nie (2009:166). Sekuriteitsmagte is losgelaat. Die polisie het vreedsame optogte aangeval, selfs kerkdienste is verban en kerkgangers is met traangas bestook, met rubberkoeëls geskiet en soos diere gejag (Boesak 2009:166). Duisende mense is landwyd sonder verhoor aangehou. Strate, skoolgronde en *townships* het daagliks in slagvelde ontaard. Boesak noem dat hulle die optogte so vreedsaam as moontlik probeer hou het, maar dinge het mettertyd vererger soos wat die regering meer desperaat begin word het (Boesak 2009:167). Lede van die polisie sou dan die taktiek gebruik om van die skare te begin uittart.

Boesak noem dat nadat die eerste noodtoestand in 1985 afgekondig is, dinge by die dag versleg het (2009:167). Die veiligheidspolisie is beveel om wet en orde ten alle koste te behou. Kinders so jonk soos 6 jaar oud is koelbloedig doodgeskiet. Boesak vertel van die

geval van die tienjarige Bernard Fortuin van Elsiesrivier wat ook deur die polisie doodgeskiet is (2009:167). Hy noem dat terwyl klein Bernard daar gelê en homself doodgebloeï het, sy moeder deur die skare probeer beur het om by haar seun uit te kom. ‘n Polisiebeampte het haar teruggehou en geskree: “Let the bastard die!” (Boesak 2009:167).

Die polisie het daagliks ‘n streng teenwoordigheid in die *townships* handhaaf. Vangwaens, Casspirs en brandende bande was ‘n alledaagse verskynsel in Suid-Afrika. Tydens ‘n erediens vir die vrylating van Nelson Mandela in Boesak se gemeente te Belville in 1985 het die polisie klippe op die kerkperseel en pad gegooi as “bewys” dat die kerkgangers die polisie eerste met klippe bestook het (Boesak 2009:167). In Maart 1985 het die polisie tydens ‘n vreedsame begrafnis in Uitenhage 27 mense gedood (Boesak 2009:168). Boesak en die Aartsbiskop Desmond Tutu het die begrafnisdiens van die oorledenes waargeneem. “I counted the coffins lined up on the field: 27. Many of the coffins were small” (Boesak 2009:168).

Een van die bekendste gebeure in 1985 was seker die geval in Athlone, die sogenaamde “*Trojan Horse killings*”. Athlone was gedurende daardie tyd ‘n “*site of struggle*”, soos wat Boesak dit noem (Boesak 2009:168). Daar was betogings, brandende bande en klipgooiery. Hierdie betrokke dag het ‘n regeringsvoertuig met kratte agterop Athlone binne gery. ‘n Groep jongmense het op ‘n straathoek gestaan en praat, toe die kratte skielik oopgebars het en polisiemanne met wapens op hulle begin vuur het. Drie was daardie dag gedood. Uiteraard was die gemeenskap deurspoel met woede en wraak. Hierdie gebeurtenis is op film vasgelê. “Yet another service. Yet another funeral” (Boesak 2009:169).

5.7 “Raising a Sign of Hope!”: Die Cradock-vier

In 1984 het ‘n vlag skoolboikotte die land getref. In Cradock in die Oos-Kaap het dit gegaan oor die afdanking van ‘n gewilde onderwyser, Matthew Goniwe, wat ook die voorsitter van die CRAYODA (die Cradock Youth Association) was (Giliomee 2012:387). Hierdie was ‘n frontorganisasie van die UDF. Goniwe en nog drie ander lede van CRAYODA, die sogenaamde Cradock-vier, is kort na die boikot vermoor.

Beyers Naudé het Boesak na die begrafnis van die Cradock-vier op 20 Julie 1985 vergesel. Boesak noem dat soos wat hy die stadium binne gekom het, hy die sang van die massa skare

kon hoor. Met 'n groot gejuig is Boesak skouerhoogte die stadium ingedra. Boesak verduidelik dat hierdie witman langs hom was, vir vele onbekend. Tog het hulle Naudé ook opgelig (Boesak 2009:171). Dit alles te midde van die skare se eie woede, pyn en bitterheid.

Dié vier se begrafnis was die eerste van 'n reeks gepolitiseerde massabegravnisse wat selfs deur buitelandse diplomate bygewoon is (Giliomee 2012:387). Tydens die diens was die vlag van die ANC en SAKP openlik vertoon. Die kommunistiese vlag was reg agter Boesak deur 'n paar jong kommuniste vasgehou terwyl hy sy preek gelewer het. Hierdie foto het soos 'n veldbrand versprei en vele koerante het Boesak as 'n aanhanger van kommunisme gebrandmerk. Die regering het vir jare propaganda met daardie foto gemaak. Die media het veel eerder op die foto as die Cradock-vier en wat die dag daar gesê is gekonsentreer.

Boesak se begrafnisrede by die begrafnisdiens van die Cradock-vier was getiteld "Raising a sign of hope". In hierdie preek het Boesak die regering direk aangespreek oor die voortslepende onderdrukking en gewetenlose geweld teen swart burgers. Boesak het getuig dat die lewens van die vier manne 'n teken van die *struggle* is, van hoop en deursettingsvermoë wat in die swart gemeenskappe is (Boesak 2009:208). Hy het weereens die beginsels van sy teologie van protes belig wanneer hy gesê het dat die kerk vervolgt word vir sy gehoorsaamheid teenoor God en vir sy besluit om by die armes en onderdruktes te staan (2009:208).

Boesak skets die prentjie van daardie tyd as hy praat van hoe apartheid met alle mag en geweld verdedig is. Die *townships* het gewemel van weermag en polisie om die "orde" te hou. Mense het net verdwyn sonder die wete wat van hulle geword het, duisende is sonder verhoor aangehou en talle is gewond of gedood. In die lig hiervan het Boesak die regering as die "geestelike kinders van Adolf Hitler" beskou (Boesak 2009:209). Hy het geen geheim gemaak wie hy van die moorde op die vier mans verdink het nie; volgens Boesak was die polisie vir die moorde verantwoordelik (Boesak 2009:210). Volgens Grobler het die Waarheids-en-versoeningskommissie in die 1990s vasgestel dat die veiligheidsmagte vir die moorde verantwoordelik was (Giliomee 2012:387).

Boesak het die gehoor daardie dag bemoedig deur die regering te waarsku dat daar 'n God in die hemel is wat geregtigheid ken en dat die regering sou maai wat hy saai (Boesak 2009:210). Hy het die gehoor aangemoedig om nie die stryd met sinnelose geweld te voer nie,

maar dat daar vele opsies daar is om apartheid op 'n geweldlose wyse te beveg (Boesak 2009:214). Solank swart en wit nog vasgevang sit in die kettings van onderdrukking en rassisme, moet die stryd voortgaan; solank kinders nog onnodig sterf, moet die stryd voortgaan; solank ongeregtigheid nog heers, moet die stryd voortgaan, sê Boesak.

Dit is belangrik, sê Boesak, dat wanneer die gehoor daarvandaan huistoe sou gaan, hulle 'n baken van hoop moes wees. Dit is belangrik dat swart mense aan die regering en die buiteland moes wys dat t.s.v. van wat met hulle aan die gebeur is, hulle nog toegewyd aan die stryd was en dat dit nog nie verlore was nie (Boesak 2009:215). Boesak het die skare beloof dat as hulle bakens van hoop kon wees, die God van vrede en geregtigheid saam met hulle sou wees. Weereens het Boesak deur lense van die teologie van profetiese weerstand tot die harte van verslae en moedlose mense gespreek. Hy het juis die teologie van profetiese weerstand gebruik om hier te protesteer teen doellose sterftes van vele swart mense en om die massas aan te spoor tot hernude toewyding aan die stryd om geregtigheid.

Boesak noem dat hierdie moorde nie net die vlakke van die regering se brutaliteit verhoog het nie, maar ook die massas se vlakke van woede en wraak. Hy deel dat sy begrafnispreke gedurende hierdie tyd 'n produk was van sy eie persoonlike worsteling met sy woede aan die een kant en moes daarop let om so te praat dat sy woede nie roekeloosheid sou aanwakker nie. Die balans was altyd moeilik om te vind (Boesak 2009:169).

Hierdie begrafnisse was nie net geleenthede om oor die oorledenes te rou en hulle families te troos nie. Dit was politieke gelaaide en emosionele byeenkomste waarin Boesak gepoog het om mense te inspireer om nie toe te laat dat die regering die oorwinning sal bekom nie en dat die stryd om bevryding voort moet gaan. Hierdie begrafnisdienste het maar eintlik die rituele van die bevrydingstryd geword (Boesak 2009:169). Boesak was daarop uit om te midde van die ontmensliking en hartseer van apartheid tog die massas daarop attent te maak dat die doel altyd groter is. Die slagspreuk by hierdie dienste was, "don't mourn, mobilise". Boesak wou die massas daarop laat let dat rou insigself 'n teken van swakheid is. 'n Erkenning dat die regering gewen het. Boesak het aangevoer dat diegene wat in beheer is dit nie moet sien en hulle daarin verheug nie.

Teen 1985 was skoolboikotte byna 'n voortdurende verskynsel (Giliomee 2012:387). Dit is in baie gevalle deur die Congress of South African Students (Cosas), 'n frontorganisasie van die

UDF, gekoördineer onder die slagspreuk “No education before liberation” (Giliomee 2012:387). Op swart universiteitskampusse is biblioteke en administrasiegeboue afgebrand uit protes teen die uitsluiting van swart studente uit tradisionele wit universiteite.

In dieselfde jaar het Boesak Australië besoek en aan ‘n reeks onderhoude deelgeneem. Tydens hierdie onderhoude het hy die noodsituasie van geweld waarbinne die grootste deel van die Suid-Afrikaanse bevolking hulself bevind aan die lig gebring. Hy het gepraat oor die wreedaardigheid van die veiligheidspolisie en hoeveel mense elke dag aan die hande van die polisie sterf (Boesak 2009:171). Louis le Grange, die minister van polisie, was woedend en het met dreigende toesprake reageer. Met sy terugkeer uit Australië het die UDF ‘n saamtrek vir Boesak gereël om amptelik op die minister se dreigemente te reageer (Boesak 2009:171). Omtrent die helfte van Boesak se toespraak het gehandel oor dossiere van sake van regoor die land. Boesak het selfs ‘n definisie van “wreedaardigheid” uit die woordeboek voorgehou, gevolg deur die dossiere, saak na saak, moord na moord, met datums. Selfs name van die slagoffers en voertuie se registrasienommers is bekend gemaak (Boesak 2009:171).

Boesak het minister Le Grange tot ‘n publieke debat op televisie uitgedaag, waar die aksies van die veiligheidspolisie bespreek kon word, maar die minister het nooit daarop reageer nie. Die res van die toespraak het Boesak aan die UDF se nie-geweldadige beleid spandeer. Boesak het genoem hoe die polisie vreedsame optogte met geweld opbreek en het ook die massas gevra om by die beginsel van nie-geweldadigheid te staan, alhoewel dit by die dag al hoe moeiliker geword het (Boesak 2009:172).

Gedurende die eerste reeks noodtoestande het die ongeduld onder die massas die toppunt bereik en van hulle het van die nie-geweldadige benadering afgesien. Die regering het op hulle beurt die aanvalle teen die bevrydingsbewegings verskerp soos wat die verset daarteen toegeneem het. Vanuit die stemme teen apartheid was daar uiteenlopende perspektiewe aangaande geweld. Organisasies soos die ANC was daarop uit om die land onregeerbaar te maak en sodoende die regering tot onderhandelinge te forseer. Huise van plaaslike swart raadslede is aangeval, omdat dit die mees sigbare teenwoordigheid van apartheid in die *townships* was. Munisipale geboue en winkels is afgebrand. Huise van swart polisiebeamptes is met petrolbomme bestook om hulle uit die *townships* te verwyder. Vermeende spioene is gedood (Boesak 2009:172).

Die geweld het teen Julie 1985 so verskerp dat die staatspresident van die dag, P.W. Botha, noodtoestande in 36 magistraatsdistrikte moes afkondig. Met die verloop van tyd het die intensiteit van die wegbly aksies, verbruikers-biokotte en stakings toegeneem. Kerkleiers het landwyd 'n uiters belangrike rol vervul, alhoewel dit hedendaags selde genoem word. Dikwels het hierdie kerkleiers vanuit hulle eie diepgewortelde Evangeliese oortuigings gereageer, dikwels sonder die steun van hulle onderskeie dinominasies. Daar is die welbekende name van Desmond Tutu, Smangaliso Mkhathshwa, Frank Chikane, en Boesak self (Boesak 2009:166). Daar was ook die onbekende predikante wie nie net die eise van die Evangelie geken het nie, maar wie ook hulle eie verantwoordelikheid teenoor hulle gemeenskappe verstaan het. Daar was ook die Katolieke nonne, waar o.a. Sister Bernard Ncube (Boesak 2009:166). Hulle was oral: “Without them, the struggle would not have been won, and without them the violence that did ensue would have been so much worse” (Boesak 2009:166).

'n Algemene verskynsel gedurende hierdie tyd was die teregstelling van spioene of impimpis d.m.v. die halsnoer of beter bekend as “*necklace*”. Dit was 'n band wat om die nek van 'n persoon geplaas is, dan met brandstof gevul en aan die brand gestee is. Die skare sou dan toekyk hoe die persoon hom/haarself dood brand terwyl daar vryheidsliedere gesing word. Boesak was self byna 'n ooggetuie van so 'n voorval (Boesak 2009:173). Hierdie toneel het hom afgespeel in Lawaaiakamp te George, waar Boesak die begrafnis van drie jongmense moes waarneem wat deur die veiligheidspolisie gedood is. Boesak noem dat 'n priester wat voor hom aan die woord was genoem het dat die identiteit van die spioen, wie vir die dood van die drie jeugdiges verantwoordelik was, aan die gemeenskap bekend was.

Boesak herroep die gebeure soos volg: Meteens het daar 'n man opgestaan, uiters paniekerig, en met die skare meegedeel dat hy weet dat daar van hom gepraat is en dat hy onskuldig is. Boesak is van mening dat dit die verkeerde man was (Boesak 2009:173). Skielik het die skare hierdie man gegryp en na buite geneem. Boesak, wat besef het wat nou aan die gebeur is, is self met vrees gevul en het oor die bank gespring en hom na buite gehaas (Boesak 2009:173). Die man was alreeds baie erg geslaan en iemand het ook reeds brandstof op hom uitgegooi. “I battled my way towards him, all the while shouting and pleading with them not to do this” (Boesak 2009:173). Met hierdie man wat aan sy rug vasklem het Boesak by die skare gepleit om nie hierdie man om die lewe te bring nie. Boesak het hom in 'n voertuig gekry en die man kon wegkom. Boesak het gesê dat hy nogsteeds na daardie gebeurtenis gepreek het. Hy het

gepreek oor die ideale en visie van die vryheidstryd, hoe geweld na die regte oplossing lyk en hoe een maklik ons in die versoeking kan kom om tot geweld oor te gaan. Boesak het gepraat oor die verantwoordelikheid dat daar, terwyl daar vir ‘n regverdige bedeling geveg word, alreeds ‘n regverdige bedeling geskep moet word.

‘n Artikel wat in *Die Burger* van 5 Maart 1986 verskyn het met die opskrif, “Redding by begrafnis: kritiek op Booi; lof vir Boesak”, bevestig hierdie gebeure (*Die Burger* 1986). Die artikel beskryf ook hoe Boesak die vermeende informant, Mnr. Madlavu Mathuka, se lewe gered het. Ds. Lesley Krotz, toe leraar van die Volkskerk in Afrika te Mosselbaai, besing Boesak se lof en voel dat hy Boesak moet gelukwens “dat hy die moed gehad het om onmiddellik op te tree. Daardeur het hy verseker die man se lewe gered” (*Die Burger* 1986).

5.8 Die Kairos Dokument (1985)

Buiten die grootskaalse landwyse geweld was die 1980s ook bekend as ‘n periode waar insiggewende teologiese publikasies die lig gesien het. So ‘n dokument wat ook gedurende hierdie tyd spreek van die kerk se stryd teen apartheid is die Kairos Dokument (KD). Die Kairos Dokument, wat in 1985 vir die eerste keer uitgegee is, was ‘n uiters belangrike teologiese dokument wat die politieke krisis gedurende hierdie tyd binne die Suid-Afrikaanse konteks goed belig het (KD 1986). Dit was ‘n poging van besorgde Christene om oor die situasie in Suid-Afrika te reflekteer. Die dokument was ‘n kritiek teen die teologiese modelle wat daarop uit was om die kerk verder te verdeel. Met hierdie dokument wou die opstellers ‘n alternatiewe Bybelse en teologiese model daarstel wat betekenisvolle aksie sou aanmoedig en tot werklike veranderinge in Suid-Afrika sou lei. In ‘n atikel, getiteld “Afrika! Mayibuye! Equality, Freedom and Humanity”, noem Kevin Ward dat die Kairos Dokument een van die mees belangrike anti-apartheid dokumente is (Koschorke & Meier 2015:241). Dit is geskryf tydens die hoogbloei van apartheid.

Vir die doel van hierdie studie is hierdie dokument van uiterse belang. Hierdie dokument bied ook ‘n goeie idee oor presies hoe die teologie van profetiese bystand deur die jare ontwikkel het en hoe dit as teenvoetter teen apartheid aangewend was. Dus sal ek dit hier in detail bespreek.

Soos met enige teologiese dokument is dit belangrik dat die Kairos Dokument ook binne sy bepaalde konteks geplaas word. Die Suid-Afrika van 1985 was een van landwye noodtoestande en geweld (KD 1986). Die krisis het by die dag vererger soos wat mense gesterf het en in gevangnisse aangehou was. Een *township* na die ander het teen die apartheidsregering in opstand gekom. Dit was 'n tyd toe die apartheidsregering die weermag in *townships* ontplooi het om met die wapen te regeer (KD 1986). Swart burgers het daaglik die dood in die gesig gestaar. Binne hierdie konteks was hierdie teoloog besorg en wou bepaal hoe die kerk met 'n gepaste reaksie vorendag kon kom.

'n Besprekingsgroep het aan die begin van Julie 1985 te Soweto vergader om die krisis te bespreek (KD 1986). Opvolg-byeenkomste het gevolg wat deur o.a. teoloog, gewone Christene en kerkleiers bygewoon was. Op 13 September 1985 is die dokument ingehandig vir publikasie (KD 1986). Met die politieke krisis in Suid-Afrika het daar 'n oomblik van waarheid, 'n kairos, nie net vir apartheid nie, maar ook die kerk aangebreek (KD 1986:1).

Die opstellers het aangevoer dat die krisis duidelik die verdeeldheid van die kerk van Christus aangetoon het. Daar is meer en meer 'n onderskeid tussen 'n wit kerk en 'n swart kerk aangetref (KD 1986:1). Daar word vandag nog pogings aangewend om hierdie onderskeid by te lê. Een van daardie pogings is deur kerkeenheidsgesprekke. Die opstellers het beweer dat daar selfs binne een denominasie sprake van twee kerke is (KD 1986:1). So gestel is daar Christene aan beide kante van die konflik. Hierdie konflik kom tussen die veronderdrukte en onderdrukker, wat beide hulle lojaliteit tot dieselfde kerk toëien. Beide is in dieselfde doop gedoop en neem deel aan dieselfde liggaam en bloed van Christus. Vir die opstellers was die krisis duidelik; die kerk is teen haarself verdeeld (KD 1986:2). Daarom het die krisis hulle gedring om die verskillende teologie aan te spreek. Die opstellers onderskei tussen staatsteologie ("*State Theology*"), kerkteologie ("*Church Theology*") en profetiese teologie ("*Prophetic Theology*") (KD 1986:2). Aangesien die opstellers vir die laasgenoemde gekies het, sal ek die dit breedvoerig bespreek en die voorafgaande twee slegs kortliks.

Die destydse apartheidsregering het oor sy eie teologie beskik, wat die opstellers "staatsteologie" genoem het (KD 1986:3). Staatsteologie verwys na die teologiese regverdiging van die *status quo* met sy rassisme en kapitalisme. Hierdie teologie gee sy goedkeuring aan ongeregtigheid; gee mag aan die magtiges en dwing die armes tot passiwiteit en gehoorsaamheid (KD 1986:3). Die opstellers noem dat hierdie teologie sekere teologiese

konsepte en Bybeltekse verdraai om sekere politiese doelwitte te bereik (KD 1986:3). Die opstellers het hierdie teologie op vier aspekte gekritiseer: Eerstens, was daar natuurlik Romeine 13:1-7. Hierdie teks is aangewend om aan te dui hoe staat oor absolute, heilige outoriteit beskik. Die tweede aspek is hoe die idee van “wet en orde” aangewend is om die massas te beheer, al sou dit ook op ‘n onregverdigde wyse geskied. Derdens is die gebruik van die woord “kommunis” om almal wat die teologie teengestaan het te brandmerk, en laastens is daar ook kritiek uitgespreek teenoor die wyse waarop die Naam van God gebruik is.

Die opstellers het verskeie kerkleiers, veral Engels-sprekend, se toesprake en opinies rakende apartheid ontleed (KD 1986:9). Deur al die toesprake heen was daar ‘n reeks teologiese voorveronderstellings wat voorgekom het. Die opstellers het gekies om hierdie opinies “kerkteologie” te noem (KD 1986:9). Hier het die opstellers aangedui dat die krisis hulle dring om hierdie teologie met sy voorveronderstellings te bevraagteken. Hier lewer die opstellers kritiek op drie sake: Eerstens, noem hulle dat hierdie teologie versoening as die sleutel tot versoening sien (KD 1986:9). Baie het eerlike en opregte oproepe tot ware versoening tussen blank en swart gemaak. Hier maak die opstellers dit duidelik dat daar geen ware versoening en vrede sonder geregtigheid is nie (KD 1986:9). Hulle voer aan dat baie tog versoening wil hê, maar nie geregtigheid nie. Soos met versoening, was daar ook vele opregte oproepe vir geregtigheid. Die geregtigheid waarna kerkteologie verwys is die wat deur die blanke minderheid bepaal word (KD 1986:11). Die opstellers is van mening dat geregtigheid deur die mense van Suid-Afrika bepaal moet word. Derdens, bevraagteken die opstellers kerkteologie se perspektief t.o.v. geweld (KD 1986:13). Hierdie teologie keur alle vorme van geweld af. Die opstellers meen dat die staat die woord “geweld” vir propaganda aanwend en dat daar slegs na oproere in die townships as geweld verwys word. Verder meen hulle dat hierdie tipe teologie die gestruktureerde geweld van die staat buite rekening laat (KD 1986:13).

Soos reeds aangedui het die opstellers van die Kairos Dokument vir ‘n profetiese tipe teologie gekies wat, volgens hulle, ‘n gepaste reaksie op die krisis in Suid-Afrika sal wees.

Our present Kairos calls for a response from Christians that is Biblical, spiritual, pastoral and, above all, prophetic. What is this then that would make our response truly prophetic? What would be the characteristics of a prophetic theology (KD 1986:17).

Wanneer hierdie tipe teologie ontleed word, soos wat ons nou sal doen, sal ons ook vele ooreenkomste met Boesak se teologie hierin raaklees. Om profeties te wees, was die opstellers van mening, moes hulle reaksie eerstens vierkantig Bybels begrond wees (KD 1986:17). Hierdie Kairos moment het hulle gedwing om weer terug na die Bybel te gaan in die soeke na 'n relevante boodskap vir die konteks van apartheid Suid-Afrika. Profetiese teologie konsentreer op aspekte in die Woord van God wat 'n onmiddellike betrekking op die krisis situasie het (KD 1986:17). Ek voer aan dat dit juis van die hoofredes is waarom die opstellers vir hierdie tipe teologie gekies het. Die teologie van die profete poog nie om in elke opsig volledig te wees nie, maar wil wel tot 'n spesifieke tyd en plek spreek. Daarom sal 'n profetiese teologie dan ook beteken om die tekens van die tyd te lees (KD 1986:17). In die lig hiervan was die opstellers daarop uit om die Kairos van die tyd te interpreteer.

Een van die belangrike kenmerke van profetiese teologie is dat dit altyd 'n oproep tot aksie behels (KD 1986:17). Die opstellers gaan van die veronderstelling uit dat die profete nie suiwer teoretiese belang in God en die tekens van die tyd gehad het nie. Hulle het eerder vir bekering en verandering gevra. Die profete was uiters krities t.o.v. die *status quo*. Hulle het rakende oordeel van God gewaarsku en groot seën vir die wat verander beloof (KD 1986:18). In die lig van die bogenoemde is profesie bykans altyd konfronterend (KD 1986:18). Dit wil die boosheid van die tyd konfronteer en dit in duidelike terme aanspreek. Hierdie tipe teologie huiwer nie om standpunt in te neem nie. Vir hierdie teologie gaan dit eenvoudig om goed en kwaad, geregtigheid en ongeregtigheid, God en die satan (KD 1986:18).

Profetiese teologie plaas verder 'n baie groot klem op hoop (KD 1986:18). Ten spyte van die kritiek, verdoemenis en waarskuwings wat met 'n profesie kom, bevat dit tog altyd 'n boodskap van hoop vir die toekoms. Na al die dood kom die opstanding. Dit is die goeie nuus van profesie (KD 1986:18). Egte profetiese teologie sal ook diep geestelik moet wees (KD 1986:18). Alles wat hierdie teologie doen en sê sal met 'n gees van vreesloosheid en moed, 'n gees van liefde en begrip, 'n gees van vreugde en hoop en 'n gees van krag en vasberadenheid gevul moet wees (KD 1986:18). Profetiese teologie sal 'n Christus-gestalte moet hê, 'n bereidheid om te ly en te sterf, Sy nederigheid en mag, Sy bereidheid om te vergeef, Sy woede oor sonde en Sy gees van gebed en aksie (KD 1986:18).

Laastens, meen die opstellers, sal profetiese teologie prakties en pastoraal moet wees (KD 1986:18). Dit sal die boosheid en sonde wat om hulle aan die gebeur is by die naam moet

noem, asook die verlossing wat sal kom. Hierdie teologie sal die sonde van apartheid moet noem, die ongeregtigheid, die onderdrukking as 'n oortreding teen God self (KD 1986:18). Daarmee saam sal profetiese teologie ook die bevryding, geregtigheid en vrede as God se wil en belofte moet aankondig (KD 1986:18).

Profetiese teologie beklemtoon die grondbeginsel van die bevrydingsteologie; dat God altyd aan die kant van die armes, veronderdrukte en gemarginaliseerde is (KD 1986:28). Profetiese teologie beroep hom op die sentrale teks binne die bevrydingsteologie, Lukas 4 (KD 1986:25). In 'n latere hoofstuk sal daar aangedui word hoe die twee voorafgaande aspekte integrale dele van Boesak se teologie is.

In die uitgawe van 7 Junie 1986 in die *HN Magazine* wat in Nederland gepubliseer word, het daar 'n onderhoud verskyn wat die Nederlandse joernalis, Job de Haan, met Boesak gevoer het tydens een van sy besoeke aan die land. Op die vraag of Boesak die KD onderteken het, kom die antwoord dat Boesak ten tye van die vrystelling van die KD in die gevangenis was, maar dat hy tog later sy steun tot die dokument verklaar het (*HN Magazine* 1986:14). Boesak het gesê dat hy die KD as een van die mees belangrike dokumente beskou het en dat die kerk tog deur die dokument gekonfronteer word. Boesak se grootste bekommernis rakende die KD was dat die opstellers van die dokument te maklik oor die kwessie van geweld praat (*HN Magazine* 1986:14). Hy noem dat die opstellers van die KD 'n onderskeid tref tussen die geweld van die regering en die geweld van die onderdrukte en hoe dit die geweld regverdig. Boesak noem dat as jy eerlik moet wees die geweld van die staat die geweld aan die kant van die onderdrukte oproep (*HN Magazine* 1986:14). Tog was Boesak van mening dat jy dit nie so probeer doen asof die geweld van die onderdrukte minder gewelddadig en minder dodelik is nie. Hy het verder aangedui dat as daar 'n land is waar jy tog kan argumenteer dat die geweld van die onderdrukte geregverdig is, dan is dit in Suid-Afrika (*HN Magazine* 1986:15). Boesak het verklaar dat die Here weet vir hoe lank die swart mense in Suid-Afrika die regering op 'n geweldlose wyse probeer teenstaan het, "met een buitengewoon geduld" (*HN Magazine* 1986:15). Boesak, wie nog altyd 'n nie-gewelddadige benadering tot die vryheidstryd gevolg het, het gesê dat jongmense in Suid-Afrika geleer is hoe om bomme te vervaardig en dit te plaas; hoe om 'n handgranaat te gooi. Volgens Boesak moet hierdie jongmense in gedagte hou dat hulle daarmee onskuldige mense se lewens in winkelsentrums kan neem (*HN Magazine* 1986:15). "Op dit punt vind ik het Kairos-document niet eerlijk genoeg" (*HN Magazine* 1986:15). Boesak het genoem dat wanneer jy vir geweld kies, jy ook

die gevolge daarvan moet bereken. Hy het aangevoer dat die opstellers van die KD gou sal agterkom dat dit wat jy in Suid-Afrika op papier plaas en wat in die werklikheid gebeur, twee verskillende dinge is. Op 'n manier, het Boesak gesê, sal dit wat op papier is ook gedoen moet word (*HN Magazine* 1986:15).

Een van die maniere waarop Boesak probeer het om die regering op 'n geweldlose manier te beveg, was die biddag vir die val van apartheid.

5.9 Biddag vir die val van die apartheidsregering

Die Soweto-opstande van 16 Junie 1976 is een van die kragtigste simbole van swart weerstand in die Suid-Afrikaanse geskiedenis. Soos reeds vroeër in hierdie studie vermeld, is ongeveer 700 mense gedood en honderde beseer tydens die onluste wat daardie dag verder as Soweto gestrek het en deur die hele land versprei het. Hierdie weerstand het alreeds in 21 Maart 1960 begin toe polisie 69 mense gedood en 'n verdere 180 mense gewond het in die bekende Sharpeville slagting. Sharpeville was 'n keerpunt in die Suid-Afrikaanse geskiedenis. Sedert Sharpeville, soos wat wit dominasie toegeneem het, het swart weerstand ook toegeneem. Swart burgers is geforseer om dieper te besin oor die veranderinge wat moes gebeur. So het die Soweto-opstande ook mense geforseer om dieper oor die situasie binne die land te dink.

Die regering het 'n verbod geplaas op die byeenkomste om die Soweto-onluste te herdenk. Boesak het in die pers hierop gereageer dat die kerk hom nie aan so 'n verbod moet onderwerp nie en dit totaal en al moet ignoreer (*Die Burger* 1986).

In die aanloop tot die tiende herdenking van die Soweto-opstande op 16 Junie 1985 het 'n dokument verskyn wat reaksie uit verskeie oorde gelok het, "A Theological Rationale and a Call to Prayer for the end to Unjust Rule" (Boesak & Villa-Vicencio 1986:15). Die "Teologiese Rasionaal" het sy oorsprong by die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke (SARK) se nasionale konferensie van 1984 gehad.

Die "Teologiese Rasionaal" staan lynreg binne die posisie wat oor die jare deur die Engels-sprekende lidkerke van die SARK geneem is. Hierdie lidkerke het sedert 1948 die

apartheidsregering gedurig vir hulle beleid gekritiseer en het dit uiteindelik as kettery verklaar (Boesak & Villa-Vicencio 1986:16). Tog het hierdie kerke nooit werklik daarin geslaag om hulle dogmatiese oortuigings en amptelike besware op ‘n effektiewe manier in die praktyk om te skakel nie. Dit is juis hierdie gaping tussen teorie en praktyk van die Engels-sprekende kerke wat Boesak in sy toespraak by die konferensie aangespreek het. Boesak was van mening:

What the poor need is not more charity or emergency aid, not more sermons or resolutions, but a qualitatively different society. This is what the church must work for, knowing that this is the call of the gospel. What the poor need in this country is not meaningless reforms but a new government that will love justice, hate evil, and do what is right for all the people of South Africa. This present government does not seem able to do this, and therefore, as I did in 1978, I again call on all Christians and churches to set aside a day on which to pray for the downfall of this government. If the rulers will not hear the cries of the people, if they will not change, if they continue to prevent justice, let us pray them out of existence. God will hear our cry (Boesak & Villa-Vicencio 1986:16).

In reaksie op Boesak se toespraak het die konferensie ‘n resoluie aanvaar waarin alle kerke opgeroep word om te bid vir die verwydering van alle apartheid strukture. Die SARK het dit later verander en daarna verwys as ‘n dag van gebed “for the end to unjust rule” (Boesak & Villa-Vicencio 1986:16). Hierdie resoluie het tot gevolg gehad dat daar ‘n ekumeniese groep aangewys is om ‘n teologiese verklaring daar te stel ter verdediging vir so ‘n gebedsdag. Dit was die geboorte van die “Teologiese Rasionaal”.

Die dokument is oor ‘n periode van vier maande opgestel en het eers uit ‘n groep van drie persone bestaan, waarna nog lede bygevoeg was. Beyers Naudé was ook deel van die opstel van die dokument. Ook Christene op voetsoolvlak is geraadpleeg (Boesak & Villa-Vicencio 1986:17). Die dokument het gepoog om so ekumenies as moontlik te wees, daarom die inklusiewe aard daarvan. Die biddag sou geskied op die tiende herdenking van die Soweto-slagting, 16 Junie 1985.

Tydens ‘n perskonferensie op 24 May 1985 by die Wes-Kaap se Raad van Kerke (WPRK) se kantore gehou, het Ds. Lionel Louw (voorsitter van die WPRK se uitvoerende kommitee), Dr.

Allan Boesak (as president van WBGK) en Prof. Charles Villa-Vicencio die dokument “A Theological Rationale and a Call to Prayer for the end to Unjust Rule” bekend gestel (Boesak & Villa-Vicencio 1986:61). In die daaropvolgende dae het daar ‘n storm in die media oor hierdie dokument losgebars. Alan Brews skryf in sy hoofstuk, “When Journalists Do Theology”, in *When Prayer Makes News*, dat die media se reaksie teenoor die oproep om gebed was om dit met ‘n “*character assassination*” van Boesak te diskrediteer (Boesak & Villa-Vicencio 1986:64). Opskrifte soos “Boesak nou feitlik geïsoleer” in *Die Burger* van 5 Junie 1985 en “Boesak staan alleen op biddag” het in van die groot koerante verskyn (*Die Beeld* 1985). Volgens Brews het die aanval op Boesak die hoogtepunt bereik in die *Sunday Times* van 9 Junie waarin daar ‘n artikel verskyn het met die opskrif, “Let us pray for Dr. Boesak too” (Boesak & Villa-Vicencio 1986:64). In hierdie artikel word Boesak daarvan beskuldig dat sy politiese visie hom totaal van sy Christelike laat ontspoor het en dat hy bloot bekendheid soek ter wille van sy eie Nobelprys (Boesak & Villa-Vicencio 1986:64). Dagblaai soos *The Citizen* van 28 May 1985; *The Sunday Times* van 2 Junie 1985 en *Die Volksblad* van 5 Junie 1985 het “ou geraamtes” gaan opgrawe om Boesak se beeld verder te skend. Volgens Brews het die media geen moeite ontsien om ‘n wig tussen Boesak en sy mede-kerkleiers te bring nie (Boesak & Villa-Vicencio 1986:65).

Die media het Boesak en die “Teologiese Rasionaal” skerp veroordeel. Die pers, televisie en radio het ‘n reuse rol gespeel in die skep van kontroversie rondom Boesak en die dokument (Boesak & Villa-Vicencio 1986:17). Baie het vir die eerste keer deur die media van die dokument te hore gekom en was op daardie manier ook in hulle denke beïnvloed. Die media het die “Teologiese Rasionaal” op so ‘n manier verbeeld dat selfs sekere kerkmense wat gewoonlik die regering se propaganda met versigtigheid benader, ook die dokument veroordeel het sonder om dit self te lees (Boesak & Villa-Vicencio 1986:18). Van die vrae waarin die media belang gestel het was: Presies waarvoor vra die dokument? Was dit ‘n geweldadige omvergooi van die regering? Tot watter mate was Allan Boesak verantwoordelik vir die dokument? (Boesak & Villa-Vicencio 1986:18).

Oor die wyse van die omvergooi van die regering was die dokument duidelik. Die SARK het homself herhaaldelik uitgespreek teen die gebruik van geweld as ‘n middel om vryheid te bekom. Die “Teologiese Rasionaal” bied slegs een wyse waarop die regering vervang moet word, en dit is deur gebed. Sekere stemme vanuit die media het daarop aangedring dat hierdie dokument op een of ander wyse ‘n geheime skepsel van Boesak was, wie dit op ‘n onwillige

SARK afgedwing het (Boesak & Villa-Vicencio 1986:19). Boesak het dieselfde oproep alreeds in 1978 gemaak toe hy gevra het dat Christene ‘n dag moet afsonder om vir die val van apartheid te bid. Boesak het sedertdien die gedagte lewendig gehou, terwyl ander ten spyte van die SARK se oproep, nie die gedagte ondersteun het nie. Charles Villa-Vicencio gee toe dat Boesak in daardie opsig tog kriediet verdien vir realisering van hierdie belangrike mylpaal in die stryd om bevryding in Suid-Afrika (Boesak & Villa-Vicencio 1986:19).

A.g.v. die rol van die media, maar ook in die lig van ander moontlike faktore, het kerke verskillend teenoor die oproep van die SARK gereageer. ‘n Verdere argument het ontstaan tussen die moderatuurslede van die Sendingkerk, waarvan Boesak een was. Die ander drie lede, Di. Sakkie Mentor, N. A. Appolis en A. J. C. Erwee het ‘n persverklaring vrygestel waarin hulle hulself van die oproep van die WPRK distansieer (Boesak & Villa-Vicencio 1986:66). Hulle redes was tweeledig: (1) ‘n gebed vir die verwydering van die regering is nie Bybels nie en lidmate word eerder opgeroep om n.a.v. 1 Timoteus 2: 1 – 3 vir die regering te bid; (2) Slegs die moderatuur van die Sendingkerk kan die betrokke kerk tot gebed roep en dat hulle nie in hierdie verband geken is nie. Boesak het die res van die moderatuur daarvan beskuldig dat hulle nie verteenwoordigend van die lidmaatskap op voetsoolvlak is nie en dat hulle poog om die wit NG Kerk en die regering tevrede te stel (Boesak & Villa-Vicencio 1986:67). Dit is dan tot geen verbasing dat die NG Kerk haar by die standpunt van die Sendingkerk geskaar het en so ook haarself met die oproep disassosieer het nie.

Boesak het wye media-aandag geniet, hetsy positief of negatief. Die naam “Allan Boesak” sou later vir verskillende mense verkillende betekenis kry. Vir sommige was hy die kommunist wat daarop uit is om die regering met ‘n rewolusie omver te gooi. Een so ‘n voorbeeld is ‘n artikel wat in *Die Burger* van 5 Junie 1986 verskyn het waarin daar ernstige bedenkinge oor Boesak se Christenskap en die “ander Evangelie” wat hy verkondig, uitgespreek is (*Die Burger* 1986). Boesak is in hierdie artikel deur James Swigelaar van die Arbeidersparty, fel gekritiseer vanweë ‘n toespraak van Boesak, getiteld “Die regering se tyd is verby”, wat vroeër in *Die Burger* verskyn het. Volgens Swigelaar kan Boesak nie ‘n Christen wees nie, omdat hy (Boesak) besig is om ‘n ander Evangelie te verkondig (*Die Burger* 1986).

Vir ander was Boesak ‘n Moses wat die hoop van sy mense gedra het en hulle tot vryheid moes lei. By die 1986 sinode van die Sendingkerk het almal dus geweet wie Boesak was en waarvoor hy staan. Die media het grootliks daartoe bygedra dat daar ‘n tipe misterie rondom

die persoon van Boesak ontstaan het. Dit kon dalk 'n moontlike rol in sy verkiesing as moderator by die Sendingkerk se 1986 se sinode gespeel het.

5.10 Boesak se verkiesing as moderator

Die 1986 sinode was nie net bekend vir die aanvaarding van die Belydenis van Belhar nie, maar ook om verskeie ander redes. Hierdie gebeurtenis het groot aandag in die media geniet, veral nadat Boesak die vorige moderator, Ds. Izak Mentor, in die stemming geklop het. Alhoewel die media Boesak se verkiesing as “omstrede” beskryf het, is ek van mening dat die vergadering tog duidelik aangetoon het wie hulle keuse was. Daarmee saam het die vergadering ook aangetoon watter rigting hulle voortaan wil inslaan. Mentor, wie Dr. Hannes Adonis met 248 stemme teenoor 234 geklop het, was as assessor gekies (Acta Synodi 1986).

Boesak is as moderator verkies op die eerste sittingsdag, Woensdag 24 September 1986. Nadat die voorsitter name vir nominasies om die moderatorskap gevra het, het die volgende name verskyn; Dr. A. A. Boesak, Di. D. P. Botha (Jnr); J. J. van Rooi; I. J. Mentor; N. A. Apollis; J. J. F. Mettler; V. I. Steenbok; dr Adonis; di. E. J. Appies; D. P. Carelse; F. C. Pedro; H. A. Rust; J. H. Mostert; S. A. Davies; P. L. Krieling; S. A. Gideon; H. R. Botman; dr A. J. Botha; E. Marks; T. C. Phillips; A. P. Williams; I. April; J. Cupido; H. J. Visser; en C. J. Swart (Acta Synodi 1986). Nadat die stemopnemers-kommissie die moderatuur geraadpleeg het, is daar aan die vergadering bekend gemaak dat die eerste stemming vir die moderator nie volgens die kerkorde geskied het nie en dat die oorspronklike nominasielys weer geld vir 'n nuwe stemming (Acta Synodi 1986). Hierop het die aktuaris bekend dat die sinode tussen Boesak (216 stemme) en Mentor (185 stemme) moes kies. Boesak (258 Stemme) het uiteindelik Mentor (227 stemme) as moderator oorwin (Acta Synodi 1986).

Alhoewel die akte van die 1986 sinode nie die insident beskryf het waarom die sinode 'n tweede keer om die moderatorskap moes stem nie, is dit tog heel breedvoerig in die pers beskryf. N.a.v. 'n artikel wat op 25 September 1986 in *Die Burger* verskyn het, het emosies hoog geloop nadat Mentor gesê het hy steun 'n beskrywingspunt van die kerkraad van Uitenhage waarin Boesak gevra word om sy aktiewe rol in die politiek prys te gee (*Die Burger* 1986). Hierop het Ds. Jan Thyse, leraar van Grassy Park, Mentor daarvan beskuldig dat hy die sinode teen Boesak wil beïnvloed. Ds. Thyse het gevra dat Mentor vir sy gedrag verskoning moet vra, maar hierdie versoek het ongesiens verbygegaan. Dit wil blyk asof daar

sedert die 1982 sinode alreeds spanning in die moderatuur van die Sendingkerk gewoed het, meer spesifiek tussen Boesak en Mentor.

The Star van die 25 September 1986, met die titel “Boesak election wards off rift”, het aangevoer dat Boesak se verkiesing as moderator ‘n skeuring in die Sendingkerk tot gevolg kon hê. In hierdie artikel word die “twee kampe” van Boesak en Mentor onderskeidelik as die “liberales” en “konserwatiewes” uitgebeeld en is daar bevestig dat daar wel verskillende opvattinge was oor wat presies die Sendingkerk se standpunt oor apartheid moet wees. N.a.v. die skrywer ondersteun Boesak die WBGK se standpunt, terwyl Mentor teen die grootste deel van die Belydenis van Behar gekant is. Boesak se verkiesing was nie net ‘n groot gebeurtenis i.t.v. die interne eenheid en samewerking nie, maar dit sou en het ook ‘n groot invloed op die bande met die NG Kerk tot gevolg gehad. Die artikel som die waarnemers van die NG Kerk se gevoel soos volg op:

NGK observers who attended the synod’s opening day feel that the election of Dr Boesak will present certain problems for the General Synod of the NGK when it sits in Cape Town next month. The former conciliatory patience, as observers described it, on the part of the NGSK would now vanish and a hard line would be taken with the NGK’s continued underwriting of the Government’s policies (*The Star* 1986).

“Boesak dui pad aan, Sendingkerk kies ‘n nuwe rigting”, lui die opskrif van *Die Vaderland* van 25 September 1986. Volgens Arthur Lake, die skrywer van die artikel, het die Sendingkerk met die verkiesing van Boesak duidelik aangetoon in watter rigting dié kerk voortaan sal beweeg. Lake noem dat Boesak luid toegesing was nadat die uitslag bekend gemaak is. Boesak se kiesing is vir Lake die teken dat die Sendingkerk nie meer langer die behoudende perspektief teenoor apartheid en die NG Kerk sou inneem nie en dat die kerk nou ‘n duidelike standpunt teenoor apartheid sou inneem. “Een ding is baie duidelik: met dr Boesak se verkiesing breek ‘n nuwe tydvak in die NGSK aan” (*Die Vaderland* 1986). Alhoewel *Die Beeld* met *Die Vaderland* saamstem dat Boesak se verkiesing wel ‘n nuwe tydvak in die Sendingkerk aandui, bevestig die Sendingkerk nie net ‘n nuwe koers nie, maar ook verdeeldheid (*Die Beeld* 1986). Alhoewel daar mense binne en buite die Sendingkerk was wat Boesak as ‘n kampvegter vir reg en geregtigheid beskou het, was daar ook diegene vir wie Boesak die simbool van onvrede en rewolusie was. N.a.v. *Die Beeld* het die

Sendingkerk met Boesak se verkiesing ‘n geaffilieerde lid van die UDF geword (*Die Beeld* 1986).

Tydens ‘n onderhoud met *Die Burger* wat op 26 September 1986 verskyn het, het Boesak op hierdie aantuiging gereageer. Volgens Boesak is sy grootste wens dat die Sendingkerk sy ontsagwekkende besluite sou begin uitleef, wat inhou dat die Kerk hom sou moes besig hou met ekonomiese, maatskaplike en politieke kwessies. Hierby voeg Boesak: “Dit beteken nie dat die Sendingkerk nou ‘n lid van United Democratic Front is nie” (*Die Burger* 1986).

Boesak, op 40 jaar waarskynlik die jongste moderator van die Sendingkerk, het in sy reaksie op sy verkiesing genoem dat hy net aan die Bybelse eis van geregtigheid voldoen. “As jy soos die gereformeerde vaders glo dat die hele lewe, ook die politiek, aan Christus diensbaar moet wees, raak jy noodwendig betrokke by die politiek. Dat die sinode my gekies het beteken dat hy sy vertroue in my gestel het in my stryd vir geregtigheid, vrede en bevryding” (*Die Burger* 1986). Met Boesak in die moderatorstoel wou hy hê dat die Sendingkerk nou ernstig en duidelike standpunte teenoor apartheid moes inneem. Boesak se verkiesing het meegebring dat daar oor die verhouding tussen die Sendingkerk en NG Kerk “asem opgehou” is en die aanvaarding van Belhar het ook tot die spanning bygedra.

Buiten die vordering op politiese vlak was daar aan die teologiese- en kerklike front ook betreklike vooruitgang gemaak, waar die profetiese stem vanuit die swart kerk teen die ongeregtigheid en wetgewing van apartheid gespreek het. Boesak se bydrae, saam met die ander wie apartheid beveg het, was diep binne die politiese en teologiese vordering ingeweeft. Daarvan is die aandag wat Boesak in die media geniet het ‘n bewys. Een van die grootste en insiggewende teologiese gebeurtenisse in die kerk se stryd teen apartheid, was die aanvaarding van die Belhar-belydenis as die vierde belydenisskrif tydens hierdie sinode, alhoewel die NG Kerk gepleit het daarvoor dat die Sendingkerk daarvan moes afsien. Dit was inderdaad ‘n gebeurtenis wat wye en verskillende reaksie vanuit die NG Kerk-familie gelok het.

In die boek, *Oppad met Belhar, goeie nuus vir gister, vandag en môre*, skryf Johan Botha dat die storie van Belhar vir die lidmate van die destydse Sendingkerk “‘n storie van wonder, van ‘n verrassing, van ‘n geskenk” was (Botha & Naudé 1998:23). Botha noem dat met die geboorte van Belhar het die Here aan ons Sy ewangeliewoorde gegee in ‘n tyd toe die land

diep in die nood was. “Ons was letterlik in rep en roer” (Botha & Naudé 1998:23).

Die omstandighede in ons samelewing, veral in die swart, bruin en Asiër-woonbuurte, het elke dag versleg. Die toekoms het vir ons al donkerder en donkerder geword (Botha & Naudé 1998:23).

Botha skryf dat die Sendingkerk die onreg van apartheid “aan ons eie lyf gevoel het” (Botha & Naudé 1998:27). Die realiteit was dat die lewensomstandighede van die Sendingkerk se eie lidmate het by die dag onuithoudbaar geword. Botha noem dat die spanninge binne Sendingkerk nog voor die koms van Belhar al hoog was (Botha & Naudé 1998:27). Hy noem dat vir sommige was die openbare kritiek vanuit die Sendingkerk “te min van die waarheid, te konserwatief en die veranderinge in die kerk en die openbare lewe gevaarlik stadig” (Botha & Naudé 1998:27). Botha vertel dat vir ander het juis die aandrang op skerper openbare kritiek en die aanbring van openbare botsings met die leierskap van die kerk en van die staat, liefdeloos en baie gevaarlike voorgekom (Botha & Naudé 1998:27).

Botha vat die gees binne die Sendingkerk op daardie stadium baie goed saam:

Medegelowiges met verskillende persoonlikhede en uitgangspunte het mekaar se geloofwaardigheid ernstig begin bevraagteken. Dit was voorwaar vir die NGSK ‘n tyd van groter wordende beproewing. Wat kon ons sê? Hoe moet ons praat, hoe moes ons optree en hoe moes ons lewe? (Botha & Naudé 1998:27).

Dit was die klimaat waarin Belhar die lig gesien het en ten tye van die Sendingkerk se 1986 se sinode was dit nie anders nie. Hierdie sinodesitting het al die bestanddele gehad om ‘n geskiedkundige gebeurtenis te wees, nie net in die geskiedenis van die Sendingkerk/VGK nie, maar ook vir die NG Kerk-familie. Op 26 September 1986 het Boesak, as voorsitter, die verslag gereël van die ad-hoc kommissie aangaande die konsep-belydenis. Hierdie gebeurtenis het plaasgevind ten midde van groot publieke belang. Boesak het daarop gedui dat dit ‘n plegtige oomblik in die geskiedenis van die Sendingkerk is en het versoek dat die sinode in hierdie gees sou optree (Acta Synodi 1986). Prof. Gustav Bam het die verslag namens die kommissie gelei. Beide Proff. Bam en Smit het sterk vir die aanvaarding van die belydenisskrif argumenteer. Die toesprake van beide hierdie twee broeders het, volgens my, die atmosfeer geskep waarin die sinode uiting aan die afkondiging van ‘n *status confessionis*

kon gee en dat die kerk ook haar geloof teenoor 'n valse Evangelie kon bely. In die lig hiervan het ek dit goed gedink om die samevatting van die toesprake soos dit in die akte verskyn hier in te sluit.

Samevatting van Prof. Bam se woord (Acta Synodi 1986):

Die Kommissie sou graag die Belydenis so wou formuleer sodat dit vir geen misverstand vatbaar is nie – veral rondom die enkele gedeelte wat binne hierdie vergadering omstrede is. Rondom hierdie punt het meeste voorstelle vir wysiging gekom. Ek het dit gelees – elkeen. En tussen al die alternatiewe formulering het ek nie 'n enkele eengevind wat nie vir wanvoorstelling of misverstand vatbaar sou wees nie. Ek wil dus vra, moet nie u steun vir die Belydenis terughou omdat hy moontlik misverstaan sou kon word nie. Dit gaan in die Belydenis nie om die klein woordjie hier en daar wat 'n ander sou sê nie. Dit gaan om die saak. Dit gaan om die waarheid. Ons Belydenis is maar menslike stameling en gebrekkig. Nie een van ons het dit nog ooit oorweeg om vir Lukas te sê: Lukas, ek aanvaar jou nie, want jy laat die Here Jesus sê: “Geseënd is julle wat arm is want aan julle behoort die koninkry van God. Hierdie woord is vir betekenisvolle misverstand vatbaar.

Die Kommissie is daarvan bewus dat die Belydenis 'n faktor is in die verhoudinge tussen die NG Kerk en die Sendingkerk. Ons glo nie dat die terughou van die Belydenis die weg vir vereniging met die NG Kerk sal vergemaklik of bespoedig nie, net omdat daar dan nie Belydenisverskille sal wees nie. Wat saak maak my broer en suster is die Belydenis wat in die hart van kerke en hulle mense lewe.

As die woorde van die Belhar-Belydenis die geloofsverstaan is wat daar in die hart van die Sendingkerk lewe, dan mag ons nie sê: Maar ter wille van moontlike eenheid hou ek dit terug nie. Die woord sal dan soos 'n vuur in my binneste brand.

Wat in die spel is tussen ons en die NG Kerk is die lewende werklikheid van 'n verskillende geloofsverstaan. En dit sal nie wegval net omdat ons dit nie in 'n Belydenis sê nie. Wat ons verdeel is nie die geskrewe Belydenis as sodanig nie, maar die grondwerklikheid waarvan die Belydenis getuig. Ek wil met my hele hart een wees met die NG Kerk, maar nie buite die Belydenis om nie. Om een te word, sal ons mekaar rondom die Belydenis moet vind. By die genade van God

kan dit. Kerke met verskillende Belydenisskrifte het in die verlede al een geword. Dit kan.

Broeder en suster, in die Belydenis moet ons een wees. Kan ons nie die kleinere, die meer sekondêre verskille oorbrug deur opnuut te sê: Hierin is ons met mekaar fundamenteel een. Ek vra die sinode om eenparig te sê: “Die sinode vereenselwig hom met die verslag van die Ad Hoc-kommissie van die Konsep-belydenis” (Acta Synodi 1986).

Na hierdie toespraak het die voorsitter Prof. Smit aan die woord gestel, wie op sy beurt ook vir die aanvaarding van die konsep-belydenis gepleit het.

Samevatting van Prof. Smit se woord (Acta Synodi 1986):

’n Belydenis moet nie verdeel nie, maar verenig. Die bedoeling met ’n belydenisskrif is nie dat dit spanning moet bring nie, maar juis dat dit spanning moet help oplos, deurdat gelowiges ’n nuwe gemeenskaplike identiteit vind, mekaar opnuut vind, op basis van die Bybel en die evangelie.

Daarom om werklik die kerk se Belydenis te wees, behoort ’n belydenis nie deur die meerderheidstem alleen en deur gewetensdwang aanvaar te word nie, maar deur ’n proses van gee en neem, waarin gelowiges opnuut vind en wedersyds aanneem.

Juis daarom is dit belangrik dat ’n mens die saak waarom dit in ’n belydenis gaan, van harte onderskryf, en nie spesifieke woorde of uitdrukkings nie. Oor woorde en uitdrukkings, en oor die beste uitleg daarvan, kan daar altyd ruimte vir meningsverskil, aksente en gesprekke bly bestaan. Die vraag is of die saak werklik in almal se harte leef.

Wat is die saak waarom dit in die konsep-belydenis gaan? Dit gaan oor drie basiese oortuigings:

- God wil een kerk en die eenheid van daardie kerk moet sigbaar werksaam wees.
- God kan en wil Christene wat versoen is met Hom, instaat stel om werklik versoen met mekaar te lewe.
- God is die hulp van die hulpelose en Hy roep Sy kerk om Hom daarin te volg.

En daarby kom die oortuiging: As ons groter getrouheid hiervolgens leef, sal dit

ingrypende gevolge hê vir ons kerkwees in hierdie land.

Oor die formulerings sal ons verskil. En oor die aksente sal ons verskil. Sommige sal byvoorbeeld sterker voel oor die eenheid, ander oor die versoening en nog ander oor die geregtigheid. En oor die implikasies daarvan sal ons ook verskil. Die rede vir besorgdheid by sommige lê waarskynlik op daardie vlak. Maar dit moet ons nie verdeel nie.

Dit is immers die vraag waarvoor ons vanaand staan: Of ons dit saam met mekaar sal waag op hierdie pad, omdat ons oortuig is dat dit hierdie drie sake gaan om basiese Bybelse waarhede, en omdat ons oortuig is dat dit dringend belangrik is om hierdie waarhede uitte spreek en uit te leef in die oomblik waarin ons tans staan in ons kerk en in ons land (Acta Synodi 1986).

Na hierdie twee toesprake het Boesak aan Ds. Mettler die geleentheid gegee om die vergadering in gebed voor te gaan. Al wat nog oorgebly het voordat daar tot stemming oor kon gaan, was 'n aanbeveling dat die voorstelle van die ad-hoc kommissie vir 'n konsepbelydenis aanvaar word. So 'n voorstel het van die leraar van Philippi, Ds. C. J. A. Loff gekom, maar nie voordat hy ook 'n roerende woord gespreek het nie.

Samevatting van ds. Loff se woord (Acta Synodi 1986):

Weleerwaarde Voorsitter, liewe susters en broeders, voordat ek die formele voorstel vir die aanname van G4, die verslag van die Ad-Hoc-Kommissie vir die Belydenis doen, wil ek graag die volgende met u deel.

Ek weet nie hoeveel van u, veral ons plattelandse afgevaardigdes bewus is wie proff. Bam en Smit is nie en daarom wil ek graag ietsie van hulle sê.

Beide proff. Bam en Smit is mense wat grootgeword het in die boesem van die NG Kerk. Albei het in die kerk predikant geword. Prof. Bam het vir baie jare in die bediening van die NG Kerk gestaan, onder andere in die gemeente Groote Kerk. Op 'n stadium het hulle twee as dosente na ons Teologiese Skool gekom. Hulle het ook gevolglik lidmate van die NG Sendingkerk geword.

Op hierdie punt het ek dan vanaand 'n ander soort belydenis wat ek moet doen. A.g.v die hartseer ervarings wat 'n mens deur apartheid opgedoen het ook in die

kerk, is jy geneig om mense soos Bam en Smit met 'n wantroue en skeptisisme te bejeën. Ek het hulle egter leer ken as mense wie se integriteit bo verdenking is (Acta Synodi 1986).

Gedurende hierdie sitting het 400 lede ten gunste van die aanvaarding van die nuwe belydenisskrif gestem, terwyl 71 lede nie daarvoor ten gunste was nie. Die Belydenis van Belhar was met groot vreugde en dankbaarheid deur die meerderheid van die afgevaardigdes aanvaar. Daar is 'n dag later verneem dat daar wel afgevaardigdes was wat aanvanklik teen die aanvaarding van die belydenisskrif was, maar wie dit wel later onderteken het. Die sinode het onmiddellik besluite geneem rakende die praktiese implementering van die Belydenis van Belhar. Daar was selfs pastorale maatreëls in plek gesit vir die leraars wat nie hulle weg oopgesien het om die belydenis te onderteken nie. Dieselfde het gegeld vir ander kerkliggame wat nog steeds besware teen spesifieke aspekte van die belydenisskrif gehad het. Die sinode het die eenheidmotief in die belydenis baie beklemtoon en dat dit voorkeur behoort te geniet.

Langs hierdie weg het die Belhar-Belydenis amptelike die vierde belydenisskrif van die Sendingkerk geword. Die rol wat Boesak in die proses vanaf konsep-belydenis tot amptelike belydenisskrif gespeel het was onmiskenbaar en een wat nie oor die hoof gesien kan word nie. Vir lank was die name “Boesak” en “Belhar” sinoniem met mekaar. Boesak se rol tydens die opstel van die konsep-belydenis is dikwels ook oorbeklemtoon, terwyl hy maar een van die kommissielede was wat aan die opstel deelgeneem het.

5.11 Samevatting

Gedurende hierdie hoofstuk is daar gefokus op die tydperk 1982 -1985. Hierdie tydperk is binne die NG Sendingkerk gemerk deur die aanvaarding van die konsepbelydenis (1982) en die amptelik aanvaarding van die Belhar-belydenis as vierde belydenis in 1986.

Daar is gekyk na die skorsing van beide die NHK en NG Kerk uit die WBGK, en die moontlike impak van 'n teologie van profetiese weerstand in die verband, asook hoe 'n *status confessionis* verklaar is. Daar is ook aangedui watter impak die *status confessionis* op verskeie besluite van die Sendingkerk gehad het. Die konsep-belydenis is in 1982 deur die Sendingkerk aanvaar, waar Boesak ook as assessor verkies is.

Boesak het sy merk in beide die teologie en kerk gelaat. Sy bekendste politieke verset het in die vorm van die UDF gekom. Die UDF het gepoog om die regering op 'n nie-geweldadige wyse teen te staan. Selfs tydens die noodtoestande was die UDF 'n prominente dryfkrag agter die bevrydingstryd.

Die Kairos Dokument het in 1984 verskyn. Die inhoud en watter teologiese implikasies dit tot gevolg gehad het is in hierdie hoofstuk bespreek, asook Boesak se reaksie daarop. Die biddag vir die val van apartheid en die gepaardgaande “Teologiese Rasionaal” is ook onder die kollig geplaas. Gedurende hierdie tydperk het Boesak se teologiese argumente en uitsprake groter openbare prominensie verskry, wat ook 'n groot rol daarin gespeel het dat hy in 1986 as moderator van die Sendingkerk gekies is. Dis ook dan heel gepas dat die Belydenis van Belhar onder sy voorsitterskap in 1986 as 'n amptelike belydenisskrif aanvaar is.

Dis egter belangrik om hier te vermeld dat Boesak nie die eerste of enigste dryfkrag agter die teologie van profetiese weerstand was nie. Boesak het wel die Suid-Afrikaanse situasie goed opgesom en gepoog om vanuit die Skrif daardie situasie te interpreteer. Boesak was gedurende hierdie periode een van die mees bekende, omstrede én gewilde publieke figure. Propvol sale by politieke saamtrekke en stampvol kerkgeboue waar Boesak opgetree het dien as bewys hiervan. In die volgende hoofstuk sal daar nader op Boesak se betrokkenheid vanaf 1986 tot 1990 ingegaan word.

HOOFSTUK 6

VAN NOODTOESTAND TOT OORGANG (1986 – 1990)

6.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk val die fokus op die tydperk vanaf 1986 tot 1990. Gedurende die laat 1980s was apartheid op sy akuutste en talle gebiede was as noodgebiede verklaar. Gedurende hierdie tydperk was Boesak by verskeie optogte, konferensies en ekumeniese bewegings betrokke. Die Nederduits Gereformeerde Sendingkerk se teologiese denke het ook 'n rimpel-effek deur die wêreld en ander kerklike organisasies gestuur gedurende hierdie tydperk. Hier beoog ek om veral Boesak se werke en betrokkenheid fyn te bestudeer en aan te toon hoe dit die Sendingkerk, asook ekumeniese liggame, beïnvloed het.

6.2 Ekonomiese sanksies

P.W. Botha was president van Suid-Afrika tussen 1984 en 1989. Onder sy bewind was die toepassing van apartheid egter minder streng as onder sy voorgangers. Botha was daarop uit om die apartheidsbeleid te hervorm om aan die wêreld te wys dat apartheid hervorm kan word en dat dit eintlik goeie bedoelings tot gevolg het. Hy het gemengde huwelike gewettig. Die grondwetlike verbod op veelrassige politieke partye is ook opgehef. Hy het selfs die groepsgebiedewetgewing verslap. Van Botha se bekendste pogings om apartheid te hervorm was die Drie-kamerparlement. Dit was 'n poging om beperkte mag aan die bruin mense en Indiërs toe te sê.

Gedurende hierdie tyd was Boesak, tesame met Desmond Tutu en andere, in die buiteland, waar hulle probeer het om d.m.v. sanksies druk op die apartheidregime toe te pas. Dit was een van die nie-gewelddadige wyses wat Boesak gebruik het om die apartheidsregering teen te staan. Van land tot land het Boesak gereis, waar hy vir sanksies gepleit het wat daarop gemik was om die apartheidregime finansiële van die buitewêreld te isoleer. Een van hierdie besoeke was in 1986 in Harare, waar Boesak Zimbabwe besoek het om aan die Non-Aligned Movement summit deel te neem (*The Citizen* 1986). Boesak was van mening dat indien die Westerse lande hulle ontevredenheid met die apartheidregime kan uitdruk deur sanksies toe te

pas, dit blankes se bewusmaking sou aanhelp (*The Citizen* 1986). Vele lande was van mening dat sanksies swart mense meer sou benadeel as bevoordeel, maar Boesak het aangevoer dat sanksies ‘n ontluikende effek op blankes sou hê (*The Star* 1986).

Boesak se betrokkenheid by die werwing van sanksies gaan terug na 1984 toe hy tot die besef gekom het dat bestaande handel- en ekonomiese sanksies nie die nodige krag sal hê om die regering tot verandering te dwing nie (Boesak 2009:188). President Ronald Reagan, voormalige president van die V.S.A., het die toepassing van ekonomiese sanksies op Suid-Afrika verwerp. Hierop het Boesak met skerp venyn gereageer: “[H]e (Reagan) was completely out of touch with the American people. Whenever I think of Ronald Reagan I should remember I am a man of the cloth” (*The Star* 1986). Boesak het ook selfs met Margaret Thatcher swaarde gekruis omdat sy dieselfde mening as Reagan oor die instelling van sanksies ingeneem het (*Die Burger* 1986). Boesak het beide Reagan en Thatcher daarvan beskuldig dat hulle uit voeling met die Suid-Afrikaanse situasie is. Boesak het ook die Britse regering tydens ‘n besoek in London erg gekritiseer omdat hulle koud teenoor die Suid-Afrikaanse situasie staan: “I’m sorry to tell you that if the British Government should take the lead in another initiative, I must be honest enough to tell them: I will not be part of it” (*The Star* 1986).

Boesak en die res van die anti-apartheidsbeweging het geweet dat handel- en ekonomiese sanksies nie genoegsaam sal wees om die regering tot verandering te bring nie (Boesak 2009:188). Boesak het vertrouwd geraak met ‘n internasionale bankier vir Nedbank, Terry Crawford-Brown, met wie hy gedurende hierdie tyd nou sou aamwerk (Boesak 2009:188). Dit was Crawford-Brown wie Boesak daarvan oortuig het dat finansiële sanksies die mees effektiewe metode sal wees om die regering tot ander insigte te bring. Hierop het Boesak, tesame met Desmond Tutu en Beyers Naudé, met Crawford-Brown gewerk om die wit sakegemeenskap met die sanksies te raak (Boesak 2009:188). Die verbruikersboikotte het ook hierin ‘n reuse bydrae gelewer.

Ten spyte van die sanksies teen Suid-Afrika het die regering tog daarin geslaag om rebelle rugby- en kriekettoere te organiseer (Boesak 2009:188). Op een of ander wyse het Eerste Nasionale Bank die 1989 die sogenaamde rebelle-rugbytoere geborg. Boesak noem dat hierdie toer om politiese redes vir die regering van uiterse belang was (2009:188). Boesak-hulle het saam met Crawford-Brown met ‘n plan na vore gekom. Op die beginsel van

burgerlike ongehoorsaamheid het hulle ‘n vreedsame en effektiewe 20 minute blokkade buite die bank op ‘n Saterdagoggend beplan (Boesak 2009:189). Die volgende Maandag was die toer afgelas en kon daar nie vir die daaropvolgende kriekettoer ‘n borg gevind word nie.

Vele lande het ekonomiese en finansiële sanksies teen Suid-Afrika toegepas, veral uit Europa. Boesak het nog steeds onverpoos voortgegaan in sy soeke om lande so ver te kry om sanksies teen Suid-Afrika toe te pas. Minder en minder lande het begin om met Suid-Afrika handel te dryf. Na P.W. Botha se “rubicon-toespraak” het Boesak, Tutu en Naudé weer saamgespan om ‘n verklaring namens die kerkleiers op te stel wat na bankiers in London en New York gestuur moet word. Dit was ‘n effektiewe manier waarop Boesak-hulle die wêreld van sanksies teen Suid-Afrika bewus kon maak.

Teen die middel van 1985 het dit begin duidelik word dat slegs radikale hervormings die golf van buitelandse sanksies sou kon afweer en moontlik die weg vir onderhandelinge kon baan. Hermann Giliomee, in sy artikel “Opstand, oorlog en oorgang”, noem dat daar groot verwagtinge rondom Botha se toespraak van 15 Augustus 1985 gerus het (2012:407). Chris Heunis, die destydse minister van konstitusionele ontwikkeling, het voorgestel dat swart leiers in die kabinet opgeneem word. Giliomee is van mening dat Heunis onder die indruk was dat Botha met hom hieroor saamgestem het, maar Botha was nie van plan om betekenisvolle mag aan swart mense in die sentrale regering toe te sê nie (Giliomee 2012:407). Botha was slegs bereid tot ‘n federasie van state waarin die regerings van die tuislande en die Republiek van Suid-Afrika van tyd tot tyd saam vergader (Giliomee 2012:407).

Die toespraak was met groot belangstelling gevolg, plaaslik sowel as vanuit die buiteland. Giliomee noem dat Botha onversetlik was. “Hy was soos ‘n weerbastige voorstaander van wit baasskap voorgekom,” sê Giliomee (2012:407). Botha was nie bereid om wit Suid-Afrika op “‘n pad van abdikasie en selfmoord” te lei nie. Hy het dit duidelik gemaak dat hy geen respek vir revolusionêres het wat Afrika in ‘n “sterwende kontinent” wil omskep nie (Giliomee 2012:407). “Mandela en sy vriende is in die tronk omdat hulle ‘n revolusie beplan het en hulle sou net vrygelaat word as hulle geweld afsweer,” het Botha gesê (Giliomee 2012:407).

Hoewel Botha aangekondig het dat sy regering die spreekwoordelike Rubicon oorgesteek het, het die toespraak geensins iets oor daadwerklike hervormings vermeld nie. Daar was ‘n groot ontevredenheid oor Botha se toespraak en kort daarna is ‘n nuwe golf sanksies ingestel en nog

beleggings onttrek (Giliomee 2012:407).

Al die banke wat die regering finansieël ondersteun het, het begin om huiwerig te word (Boesak 2009:198). Selfs in die V.S.A. het die senaat Ronald Reagan se veto teengestaan om die sanksies beleid teen Suid-Afrika ingestel te kry (Boesak 2009:198). Boesak het vir 'n jaar saam met lede in die senaat gewerk wat teen Reagan op die apartheid kwessie gestaan het. 'n Groot deurbraak het ook gekom toe David Dinkins, 'n swart Amerikaner, burgemeester van New York geword het. Dinkins het New Yorkse banke daarop laat let om hulle van enige bank wat met Suid-Afrika sake doen te onttrek (Boesak 2009:189).

Boesak het hom nou toegespits op banke se lenings aan Suid-Afrika. Saam met Tutu, Naudé en Frank Chikane het Boesak aan 'n strategie gewerk wat hy wêreldwyd voorgelê het (Boesak 2009:190). Intussen was Boesak aangehou, in die gevangenis geplaas, vrygelaat, en onder huisares geplaas. Selfs sy paspoort was ingeneem en weer aan hom terug besorg (Boesak 2009:190). Die Suid-Afrikaanse ekonomie het onder groot druk gekom en die regering het ander alternatiewe begin soek om die ekonomie aan die gang te hou. “Die situasie in Suid-Afrika is besig om te versleg en ons kan sien dat selfs die beperkte sanksies besig is om te werk” (*Beeld* 1988).

F.W. De Klerk was pas tot president in 1989 verkies om te sit oor wat Van Zyl Slabbert “die laaste wit parlement” genoem het (Boesak 2009:190). In daardie week was 23 mense in Mitchells Plain en Athlone alleen gewond en gedood. Die verklaring van een noodtoestand na die ander dien as bewys dat die sanksies besig was om vrugte af te werp. Soos die geweld toegeneem het, so ook die lewensverlies.

Die destydse Minister van Mannekrag, Mnr. Piet Du Plessis, het hom in 'n artikel in *Die Burger* van 15 Augustus 1986 ten sterkste teen die werwing van sanksies uitgespreek. Du Plessis meen dat Tutu en Boesak se beroepe op buitelandse rolspelers om sanksies toe te pas nie net immoreel is nie, maar dat dit selfs “grens aan verraad” (*Die Burger* 1986). Du Plessis het gesê dat hy “siek en sat is” van mense wat sanksies teen Suid-Afrika propageer, want sanksies gaan byna 'n miljoen werkers benadeel (*Die Burger* 1986). Du Plessis was van mening dat sanksies tot die ondergang van vele swart burgers gaan lei, terwyl Boesak-hulle in weelde leef. “Ek wil 'n vriendelike waarskuwing aan hulle (Boesak en Tutu) rig dat ek hul adresse aan die honger werkers gaan gee,” het die minister gesê (*Die Burger* 1986). Du

Plessis het Tutu en Boesak aanbeveel om om die Woord van God, versoening en vrede te verkondig, eerder as om die ondergang en lyding van die gewone werker te bewerkstellig.

6.3 Nuwe impulse in NGK lei tot *Kerk en Samelewing* (1986)

Wanneer daar teologies na hierdie periode gekyk word, kan dit blyk dat die Belhar-belydenis die res van die gebeure oorskadu. Dis tog ook belangrik om te noem dat die NG Kerk ook gedurende hierdie tyd ook deur verskeie fases gegaan het soos wat die kerk met die Woord en die konteks van apartheid geworstel het. Die uiteinde van hierdie worsteling is die dokument *Kerk en Samelewing* (1986). Vir die doel van hierdie studie is dit belangrik dat daar ter agtergrond van Boesak se rol in gedurende periode na hierdie worsteling binne die NG Kerk gekyk word.

Een van die mees belangrike impulse wat die NG kerk in 'n ander rigting probeer stuur het was die gebeure rondom die Reformasiedag van 1980. Volgens Van der Merwe het hierdie gebeurtenis nie net die denkwysse binne die NG Kerk beïnvloed nie, maar was dit ook die bewys van die stryd waarin die NG Kerk gewikkel was om met nuwe antwoorde vorendag te kom (Plaatjies-Van Huffel & Vosloo 2013:56). Hierdie skrywe was onderteken deur verskeie teoloë, by name C.F.A Borchardt, H.J.B Combrinck, B.A Muller, W.P Esterhuyse, J.A Heyns, W.D Jonker, H.W Rossouw and A.B du Toit (Plaatjies-Van Huffel & Vosloo 2013:56). Hierdie skrywe was in die *Kerkbode* van 5 November 1980 gepubliseer.

Die Getuienis het die kerk opgeroep om haar op haar profetiese roeping binne 'n samelewing wat by die dag meer gepolariseerd word, d.m.v. die kerk se roeping van versoening, te beantwoord. Dit het ook die kerk opgeroep om te help om die liefdeloosheid en rassistiese houdings te help bestry en om 'n ware sigbare eenheid vir alle gelowiges daar te stel (Plaatjies-Van Huffel & Vosloo 2013:57). Die Getuienis het ook daarvan melding gemaak dat die NG Kerk 'n wesenlike bydrae kan maak t.o.v. 'n dieper bewussyn van die eise van God se Woord, waar die huidige bestel hervorm kan word sodat elke individu hulle volle potensiaal as beeldraers van God bereik (Plaatjies-Van Huffel & Vosloo 2013:57).

Hierdie Geuitenis het 'n reuse storm binne die NG Kerk ontketen, een wat vir 'n hele aantal maande geduur het. Die media was besaai met briewe, verklarings en teen-verklarings. Van

der Merwe noem dat daar wel diegene was wat gemeen het dat dit te laat was, tog meen hy dat dit die begin was van 'n opregte stryd binne die NG Kerk (Plaatjies-Van Huffel & Vosloo 2013:57). Serfontein noem dat hierdie Getuienis 'n reuse konfrontasie tussen, wat hy noem, die verligtes en verkrampes binne die NG Kerk meegebring het (Serfontein 1982:153).

Die amptelike reaksie van die leierskap binne die, by monde van die aktuaris, Dr. Dirk Fourie, wou weet waarom die skrywers nie hulle standpunte by die bevoegde kerkvergaderinge ingedien het, soos deur die kerkorde vereis nie (Serfontein 1982:154). Op die kwessie van versoening reageer hy soos volg:

The NGK exercises neighbourly love towards its younger churches and churches with whom it has ecumenical relations. But how must we reach all the other population groups? Where must we begin? With Swapo? With the Broederkring? With the activists? (Serfontein 1982:154).

Op 'n vredeskonsferensie gehou op 23 Maart 1981 was daar gepoog om die verskille tussen die twee groepe by te lê (Serfontein 1982:155). Hierdie konsferensie het plaasgevind te Skeerpoort, ongeveer 30 Kilometer wes van Pretoria. Serfontein noem dat die plek van die konsferensie betekenisvol was, want dit was ook die plek waar die Broederbond hul jaarlikse konsferensie en ander groot vergaderinge aanbied (Serfontein 1982:155).

In other words, 'peace conference' was actually aimed at smoothing out a *broedertwis* – a fight among brothers – and to effect a reconciliation between *verligte* Broederbonders such as Professor Heyns and Esterhuyse on the one hand, and *verkrampte* Broeders such as Dr Fourie (Serfontein 1982:155).

Van der Merwe maak melding van 'n tweede impuls wat momentum aan die stryd binne die NG Kerk gegee het, naamlik die opebrief. Op 9 Junie 1982 word daar 'n opebrief in die *Kerkbode* gepubliseer. Hierdie opebrief was deur 123 predikante en teoloë binne die NG kerk familie onderteken. Die opebrief het die apartheidswetgewing erg gekritiseer en die groep het beloof om vir geregtigheid binne die samelewing te werk en te bid (Plaatjies-Van Huffel & Vosloo 2013:57). Volgens die opebrief is die bediening van versoening in Christus die kerk se primêre taak in ons land (Plaatjies-Van Huffel & Vosloo 2013:57). Die brief verklaar verder dat versoening ook die profetiese getuienis insluit, wat maak dat die kerk nie langer oor dinge

soos morele verval, familie verbrokkeling en diskriminasie kan swyg nie. Van der Merwe meen dat Els met reg noem dat die NG Kerk as instelling deur die opebrief gepootjie was (Plaatjies-Van Huffel & Vosloo 2013:57).

In die boek, *Perspektief op die Ope Brief*, kom daar vele stemme op aangaande die historiese dimense, inhoud en impak van die ope brief. In sy bydrae praat Jaap Durand van die “andersheid” van die ope brief (Bosch, König & Nicol 1982: 66). Durand noem dat die andersheid van die ope brief moet gesoek word in die agtergrond waaruit die kritiek opkom en die raamwerk waarbinne dit geplaas word (Bosch, König & Nicol 1982: 66). Wat die ope brief anders maak as die pogings van die verlede is die brief se vertrekpunt ‘n fundamentele verwerping van die ideologiese grondslag waarop die politiek-maatskaplike bestel in Suid-Afrika berus (Bosch, König & Nicol 1982: 66 - 67). Durand noem dat die ope brief die sosiale en diskriminerende landswette in verband bring. Vir Durand staan die sosiale en diskriminerende landswette nie los van die heersende politieke bestel nie, maar is nou daarmee verweef dat dit nie moontlik is om eersgenoemde te verwerp en laasgenoemde te aanvaar nie (Bosch, König & Nicol 1982: 68).

Die opebrief was met hewige kritiek vanuit verskeie kringe binne die NG Kerk ontvang. Van der Merwe noem dat daar niks oor die inhoud van die brief gesê was nie, maar dat die kritiek liever op die metode wat gevolg is gefokus het, en dat dit benadruk was dat n.a.v. die kerkreg die brief nie ontvanklik is nie (Plaatjies-Van Huffel & Vosloo 2013:57-58). Ander kritiek het het gevolg oor die tydsberekening van die brief, want baie het gemeen dat dit juis gepubliseer is om die algemene sinode wat later in 1982 sou vergader te beïnvloed. Tesame met die ope brief het die stemme van die Herformingsdag Getuienis weer weerklink en kon dit nie langer ignoreer word nie.

Die verslag van die kommissie wat in 1982 deur die Algemene Sinode aangestel was, was by die sinode van 1986 ter tafel gelê. Van der Merwe noem dat hierdie dokument rakende rasseverhoudinge binne Suid-Afrika die resultaat vier jaar se intense refleksie binne die NG Kerk weerspieël (Plaatjies-Van Huffel & Vosloo 2013:60). Die inleiding van die dokument begin deur die sosiale uitdagings navore te bring en ondersoek die godsdienstige landskap in Suid-Afrika (*Kerk en Samelewing* 1986:1-5). Daarna volg basiese prinsipiële beginsels rakende die Bybel as die maatstaf van die kerk en sy fokus op die koninkryk van God (*Kerk en Samelewing* 1986:6-7). Die daaropvolgende hoofstukke handel oor die aard en roeping van

die kerk, gevolg deur die profetiese taak van die kerk (*Kerk en Samelewing* 1986:8-40). Die rol van die kerk binne groepsverhoudinge lei tot etiese bespreking oor Christelike gedrag, voordat die dokument met 'n praktiese beskrywing eindig (*Kerk en Samelewing* 1986:41-63).

Boesak meen dat die NG Kerk nie met hierdie dokument afskeid van apartheid neem nie, maar wel hoe apartheid toegepas word veroordeel. “Die probleem met die NG Kerk is dat hy basies nog steeds 'n apartheidskerk is”, het Boesak gesê (*Die Burger*, 1987). In sy repliek op die dokument *Kerk en Samelewing* voer Boesak aan dat hierdie dokument tog meer verlig is as die dokument *Ras, Volk en Nasie*:

Hulle (Die NGK) maak ook die onderskeid tussen negatiewe en positiewe apartheid. Nou ja, dan staan hulle en ons nog myle van mekaar af. Oor ons onlangse amptelike gesprek mag ek nie veel sê nie. Wat ek wel sê, is dat ons gepraat het oor apartheid, geregtigheid, versoening en kerkeenheid, en ons kon oor geen enkele saak ooreenstemming bereik nie. Die gesprek met die NG Kerk het nie vir die NG Sendingkerk enige rede gegee om byvoorbeeld die status confessionis en die klag van kettery terug te trek nie (*Die Burger*, 1987).

...dat die Nederduitse [sic] Gereformeerde Kerk die integriteit sou hê om 'n radikale streep deur *Ras, Volk en Nasie* te trek, in plaas daarvan om 'n publikasie die lig te laat sien wat alleen maar aksentverskille bevat. 'n Gemodifiseerde, stroombelynde, gekamoeefleerde weergawe van dieselfde ou apartheidswaardes, is nog geen afskeid daarvan nie (Van der Merwe & Oelofse 2011:159)

Die skeuring in die NG Kerk (hier word na die afstigting van die Afrikaanse Protestantse Kerk verwys) is nie volgens Boesak 'n skeuring oor sake van geloof en die teologie nie. Dit kan vergelyk word met die vroeëre skeuring onder Afrikaners tussen Dr. Andries Treurnicht en Mnr. P.W. Botha. “Die kerkskeuring is 'n soort skeuring binne die kerk van mense wat aan die een kant mnr. Botha se soort apartheid wil steun, en aan die ander kant mense wat dr. Treurnicht se soort apartheid wil steun,” het Boesak gesê (*Die Burger* 1987).

6.4 Die begin van die einde van die apartheid

Soos in die vorige hoofstuk reeds vermeld is, was die 1980s 'n tydperk van groot swart weerstand teen die apartheidsregering. Hoe meer swart mense in opstand gekom het, hoe strenger en skerper het die regering teruggekom. Hoe strenger en skerper die regering teruggekom het, hoe meer geweld het losgebars. Dit was 'n bese kringloop. Dit was gewis een van die bloedigste periodes in die geskiedenis van Suid-Afrika en het meegebring dat landwye noodtoestande afgekondig was.

Teen die einde van 1985 was daar ongeveer 8000 ampsdraers van die UDF in aanhouding (Giliomee 2012:408). Baie leiers was in die tronk of het uit die land gevlug. Giliomee noem dat Botha in Maart 1986 die gedeeltelike noodtoestand tydelik opgehef het, maar op 12 Junie 1986 het hy 'n nasionale noodtoestand afgekondig wat tot 1990 sou geld (2012:408). Die regeringsmagte het die landwye opstande ferm en hardhandig probeer onderdruk (Giliomee 2012:408). Teen die einde van 1986 was daar meer as 20 000 mense in aanhouding. Die Staatsveiligheidsraad het gereeld oor staatsveiligheidsaangelenthede vergader. Die regering het voortgegaan met hervormings om sodoende buitelandse beleggers se vertroue te probeer wen. Giliomee noem dat “klein apartheid” afgeskaf was, maar “groot apartheid” soos die Bevolkingsregistrasiewet is behou, omdat die NP wit beheer as noodsaaklik geag het (2012:408). Swart mense in die stede het volle verblyfreg in wit dorpe en stede verkry en die verbod op gemengde huwelike en seksuele omgang tussen wit en gekleurdes is afgeskaf. Die paswet is ook laat vaar en swart burgers was toegelaat om eiendom in wit Suid-Afrika te besit. Openbare geriewe is oopgestel en diskriminasie in die arbeidsmark was ook iets van die verlede (Giliomee 2012:408). Hierdie hervormings het egter nie die buitelandse druk verlig nie.

Teen die laat 1980s het die spreekwoordelike “damwal van apartheid” begin krake toon. Sanksies van buite die land en druk van binne die land het die Botha-regering gedestabiliseer. Die swart massas het aangedring op hulle regte en die stryd om bevryding het, o.l.v. die UDF, hernude momentum gekry namate daar vordering gemaak is. Die winde van verandering het begin waai.

Klippies Kritzingen is van mening dat niemand van die stryd om geregtigheid tussen 1960 en 1990 kan praat sonder om jouself die vraag te vra wat presies aan die gang was en waarteen

die stryd was nie (Plaatjies-van Huffel & Vosloo 2013:96). Dit is ook natuurlik belangrik as die rol van Boesak gedurende hierdie periode van nader beskou wil word.

Die Periode tussen 1986 en 1990 was die begin van die einde van apartheid. 'n Teken dat die skrif aan die muur vir blankebeheer was, was die sogenaamde wantroue-debat in parlement in Januarie 1986. Die destydse minister van buitelande sake, R.F. (Pik) Botha het vroeër daardie maand aangekondig dat Suid-Afrika eendag 'n swart president kan hê en dat hy selfs bereid is om onder so 'n president te dien (Plaatjies-van Huffel & Vosloo 2013:96). Kort daarna, gedurende die wantroue-debat, het president P.W. Botha hom skerp oor daardie uitlating aangespreek. Die drama het regtig eers tydens die eerste dag van parlement begin toe Frederick van Zyl Slabbert as leier van die opposisie opgestaan en gepraat het. In plaas daarvan om op die president se toespraak te reageer, het Slabbert uit die parlement bedank. Die redes vir sy bedanking is ook 'n goeie opsomming van die gevoelens wat nie net onder wit liberale burgers geleef het nie, maar ook onder die swarte mense. Dit is ook redes wat swart mense destyds aangevoer het om tot die gewapende stryd oor te gaan. Slabbert het sy besluit regverdig deur te sê dat hy alle "hoop in die laaste wit parlement verloor het" en dat enige verdere deelname daaraan 'n blote "mors van tyd" sal wees (Slabbert 1999:24). Slabbert het die wit parlement as "geritualiseerde waansin" beskou (1999:18).

Slabbert noem verder dat dit ook die tyd was waar die Staatsveiligheidsraad, onder die dekmantel van die noodtoestande en die "totale aanslag"-ideologie, in werklikheid die dag-tot-dag regering van die land by die parlement en die kabinet oorgeneem het (1999:24). Hierdie veiligheidsraad het vroeër platgeval, maar was weer deur P.W. Botha en Magnus Malan in die 1980s in die lewe geroep met die oog op die regering se totale aanvalsprogram. Dit was die tyd van totale aanslag van die ANC en sy kommunistiese bondgenote, vir die stryd om bevryding, en die totale aanslag van die Nasionale Party (NP), vir die behoud en oorlewing van die Afrikanervolk, die Christendom en die samelewing (Plaatjies-van Huffel & Vosloo 2013:97). Daar was toenemende militêre aanvalle van die ANC guerrillas binne die land. Dit was ook die tyd van die stigting van COSATU in 1986 en die gepaardgaande stakings om die wit-beheerde ekonomie te wurg. Daar was die staking van die mynwerkers in 1987 wat vir 21 dae geduur het. Hierdie staking het 'n reuse rimpeleffek deur die regering en sakesektor gestuur. Die effek van hierdie staking is beslis gevoel.

A.g.v. die voortdurende mobilisering en organisering van die massas deur COSATU en die

UDF en die toenemende guerrilla aktiwiteite binne die land, het die regering sekere areas in Junie 1985 tot noodtoestandgebiede verklaar. Nadat dit in Junie 1986 verval het, is die hele land tot 'n noodtoestandgebied verklaar, met strenger drakoniese veiligheidswette (Plaatjies-van Huffel & Vosloo 2013:97). Die tweede noodtoestand is eers die einde van 1989 herroep. Kritzinger noem dat vir die grootste gedeelte van 1986 tot 1990 Suid-Afrika vasgevang was binne 'n noodtoestand (Plaatjies-van Huffel & Vosloo 2013:97). Dit het die volgende tot gevolg gehad: Aanhouding sonder verhoor; groot weermag teenwoordigheid in die *townships*; grootskaalse arrestasies en die verbanning van die politieke leiers; afluisterapparate in telefone; ondersoeking van huise enige tyd van die dag of nag; marteling; sluipmoorde en pogings om sekere politieke opponente (soos Boesak) te diskrediteer (Plaatjies-van Huffel & Vosloo 2013:97). In die lig hiervan was UDF aktiviste daarop uit om die land onregeerbaar te maak deur straatkomitees en verbruikersboikotte, maar ook deur vermeende informante te “necklace”.

Kritzinger maak melding van die feit dat Suid-Afrika tussen 1986 en 1990 op 'n afdraende pad van polarisasie en geweld was (Plaatjies-van Huffel & Vosloo 2013:97). Vir vele van my generasie wat tydens die 1980s grootgeword het, is die herininge van hierdie tyd traangas en brandende bande. Die intensiewe onderdrukking van die veiligheidsbehepte regering van die dag kan, volgens Kritzinger, as die laaste skoppe van 'n sterwende perd gesien word (Plaatjies-van Huffel & Vosloo 2013:97). Hierdie onderdrukking was wreedaardig wat duisende lewens gekos het en wat groot sielkundige letsels op almal gelaat het (Plaatjies-van Huffel & Vosloo 2013:97).

Hierdie was ook die tyd waar die onderhandelinge tussen die verbande ANC en die Nasionale Party regering begin het. Met ekonomiese sanksies in plek sedert 1983 en finansiële sanksies vanaf 1984, en met die toenemende geweld het die onderhandelinge tussen die NP en Nelson Mandela in Polsmoor gevangenis begin (Plaatjies-van Huffel & Vosloo 2013:98). Vanaf 1987 het 'n reeks geheime ontmoetings tussen die ANC bannelinge en die regering plaasgevind. Hierdie gesprekke het uiteindelik gelei tot die ontbanning van die bevrydingsbewegings, die vrylating van politieke gevangenis en die onderhandelings vir 'n nuwe dispensasie vir Suid-Afrika.

6.5 Die rol van die media in die vryheidstryd

Terwyl daar stemme vir die gewapende stryd opgegaan het, was daar ook terselfdetyd diegene vir wie geweld en die gewapende stryd nie 'n opsie was nie. Boesak het by verskeie geleenthede homself van die gewapende stryd om bevryding en die gepaardgande geweld gedistansieer. Hy het dit deurgans duidelik gemaak dat daar alternatiewe wyses, veral nie-gewelddadige wyses is, waarop die regering teengestaan kan word. Die opstande en geweld het soos 'n veldbrand landwyd versprei, van Transvaal tot Kaapstad. Danksy die Suid-Afrikaanse media is hierdie gebeure oor die land se grense heen, die wye wêreld ingestuur.

Terugskouend gesien het die media 'n uiters belangrike funksie vervul, nie net i.t.v. die dekking van die dag se gebeure nie, maar ook i.t.v. die stryd teen apartheid en die ontmaskering daarvan. Die media was, veral in die 1980s, 'n belangrike voertuig om die euwels van apartheid aan die wêreld bloot te stel. Van die Engelse koerante was die *Rand Daily Mail* en *Cape Times* die groot rolspelers, met joernaliste soos Allister Sparks en Tony Heard (Boesak 2009:165). Een van die onvergeetlike onderhoude wat in daardie tyd gepubliseer was, was dié van die *Cape Times* se Tony Heard met Oliver Tambo, getiteld: "Let Tambo be heard!". Selfs van die Afrikaanse pers en joernaliste het ook meegewerk om apartheid te beveg.

Aan die Afrikaanse kant was daar joernaliste soos Elna Botha met haar reeks vir Afrikaanse radio oor die onvermydelike samesprekings met die ANC. Volgens Boesak het die volgende joernaliste onskatbare bydraes vir die stryd om bevryding gelewer: Rashid Seria, Zubeida Jaffer, Moegsien Williams, Ryland Fischer, Max du Preez, Jacques Pauw, Sahn Venter, Craig Matthews en Rashid Lombard. Boesak som die bydrae van die media soos volg op:

[T]hey exposed the dark deeds of the regime, gave voice to the silenced, carrying our message beyond the townships and the borders of self-besieged South Africa (Boesak 2009:166).

Sonder die bystand van die media sou die stryd teen apartheid dalk 'n ander wending geneem het en sou bevryding dalk nie so gou gekom het nie. Tog kry die media van daardie tyd min erkenning vir hulle rol en bydrae tot die stryd om bevryding. Die media se rol was in die tyd uiteraard ambivalent, en Boesak self was die teiken van verdagmakery en wanvoorstelling.

6.6 Op die pad na eenheid

Teen die einde van 1987 volg 'n reeks optogte teen die regering se voorneme om subsidies aan kampusse weens kampus-onrus te onttrek. Boesak, tesame met die Jakes Gerwel en Jaap Durand, het die protes-optog by UWK gelei (*Die Burger* 1987). Tussen 4000 en 5000 studente en dosente het aan die optog deelgeneem. Die optog het onder 'n swaar polisie teenwoordigheid geskied. Die UWK was in die tagtigs 'n kookpot van anti-apartheid aktiwiteite en 'n simbool van weerstand. Boesak het die skare toegesprek en gesê:

Die regering besef dat hy een van die belangrikste instellings in die stryd om dekrasie kan afbreek in die UWK sou sluit. Die UWK is deur apartheid geskep, deur apartheid besoedel en deur apartheid ter dood veroordeel. Dit is tyd dat sommige akademici wat meer daarin belang stel om die Nasionale Party te dien as om onderrig te gee, besef dat daar by UWK geen plek vir hulle is nie (*Die Burger* 1987).

Gedurende hierdie tyd was Boesak by 'n groot aantal optogte betrokke. Daar was die “peace marches” waar Boesak en ander hierdie optogte gelei het. Hierdie optogte was inter-godsdienstig. Mense vanuit verskillende godsdienste en geloofsoortuigings het deelgeneem. Boesak beskryf hoe hy met Jode en Moslems hand-aan-hand geloop het. Daar was tye toe hulle net daar in die pad saam op hulle knieë gegaan en gebed het terwyl die gewapende veiligheidsmagte voor hulle was (Boesak 2009:291). Die stryd om geregtigheid en die bevryding van apartheid was die gemeenskaplike faktor wat hulle laat saamspan het teen die regering.

Selfs ten tye van gevangeneskap, skryf Boesak later, was daar saam gebed:

We all prayed in a circle, holding hands. This would remain one of the most unforgettable, and the most formative, moments of my life. It changed me in ways that continue to have meaning even today (Boesak 2009:292).

Een van die bekendste optogte was die een op 28 Februarie 1988 in die Kaapse middestad plaasgevind het, na afloop van 'n by die St. George's katedraal. 'n Groep betogers, waaronder Boesak, Tutu, Frank Chikane ensomeer, het aan die optog

deelgeneem (*Die Burger* 1988). Boesak en Tutu was deel van 'n groep van meer as 100 mense wat deur die polisie in hegtenis geneem en na Caledonplein gebring is. Hulle is wel later vrygelaat (*Die Burger* 1988). Die inhegtenisnemings het skerp veroordeling vanuit die VSA en die res van Afrika uitgelok. Boesak het die groep vanaf die St. George's katedraal oppad die parlement gelei, waar hulle ondermeer die staatspresident wil versoek om die verbod op die anti-apartheidsorganisasies te heroorweeg. “Met dr. Tutu en dr. Boesak aan die voerpunt het die deelnemers in rye van vyf met arms ingehaak langs mekaar in die rigting van Parlement geloop”, berig die skrywer (*Die Burger* 1988).

Dit was ook die tyd waarin daar vele dienste en optogte vir die vrylating van die politieke gevangenes plaasgevind het. Dit was gedoen om die internasionale gemeenskap bewus te maak van die stand van sake om sodoende druk op die regering te plaas. Figure soos Boesak, Tutu, Naudé was aan die spits van hierdie gebeure. Op 5 November 1987 word Govan Mbeki as 'n politieke gevangene vrygelaat en was met groot blydschap deur swartes begroet (*Die Burger* 1987). Hierdie gebeurtenis het hernude hoop laat opvlam dat die ander gevangenes, waar onder Nelson Mandela, binnekort vrygelaat sou word. Boesak het soos volg op die gebeurtenis gereageer:

Ek is baie bly om sy en sy gesin se onthalwe. As die regering wil meehelp om 'n atmosfeer te skep wat vir werklike onderhandeling bevordelik is, moet hy alle politieke gevangenes vrylaat, die noodtoestand ophef, alle aangehoudendes vrylaat en die ANC wettig (*Die Burger* 1987).

Teen hierdie tyd het die ekonomiese sanksies begin effek toon, terwyl Boesak om nog sanksies vanuit die buiteland gepleit het. Boesak was van mening dat sanksies die regering tot ander insigte kan bring (*Die Burger* 1987). Terwyl daar 'n groot kommer was oor die effek wat sanksies op die werkloosheidsyfer kan hê, was Boesak van mening dat dit slegs 'n mite is dat daar 'n regstreekse verband tussen sanksies en werkloosheid is (*Die Burger* 1987). Boesak skryf dat sanksies 'n geweldlose middel is om apartheid teen te staan en as dit lyding meebring mense bereid moet wees om op te offer vir hul menswaardigheid (*Die Burger* 1987).

In repliek hierop skryf 'n onder die skuilnaam, “Moeg van dreigemente”, dat Boesak in

’n kokon van sy eie skepping, knus en tevrede leef (*Die Burger* 1987). Die skrywer gaan van die veronderstelling uit dat Boesak nie in voelling met die toestande in sy eie land is nie en dat duisende plaas- en mynwerkers hulle werk a.g.v sanksies kan verloor. Die skrywer maak ’n stelling dat indien Suid-Afrika oorval word, Boesak se toga hom nie gaan red nie en dat hy “soos gaan bars” (*Die Burger* 1987).

Boesak se betrokkenheid binne die Sendingkerk gedurende die periode 1986 tot 1990 was as moderator. As moderator was Boesak nou betrokke by die eenheidsgesprekke van die NG Kerk-familie, tesame met die Calvyns Protestantse Kerk. Die eerste van hierdie vergaderings met die NG Kerk het op 18 Mei 1987 geskied, met Boesak as voorsitter (*Acta Synodi* 1990:21). Vanuit die verslag vir eenheidsgesprekke was sake soos die Belhar-belydenis, apartheid en kerkeenheid bespreek.

Die Gereformeerde Ekumeniese Raad (GER) het saam met die lidkerke van die NG Kerk-familie van 24 Mei tot 10 Junie 1988 te Harare vergader (*Die Ligdraer*, 1988). Op hierdie byeenkoms was onder andere die kwessie om rasseverhoudinge en apartheid bespreek. Dit blyk vanuit die artikel in *Die Ligdraer* dat daar groot meningsverskille onder die afgevaardigdes geheers het oor die wyse waarop die Suid-Afrikaanse regering aangespreek moet word en die kwessie van *status confessionis* (*Die Ligdraer*, 1988). Op hierdie vergadering te Harare was besluit dat in die lig daarvan dat daar soveel verskille is, die interim-kommissie van die GER die nodige reëlins vir ‘n konsultasie in Suid-Afrika sal tref waar al die lede van die NG Kerk-familie die sake ter tafel sal bespreek (*Die Ligdraer*, 1988). Hierdie konsultasie sou later as die Vereeniging-beraad bekend staan.

Die volgende eenheids-vergadering was vir 29 Maart 1988 geskeduleer. Vanweë ‘n vergadering wat by die St. George’s katedraal vir aangehoues gereël was, het Tutu en Boesak op 13 Maart 1988 aan ‘n optog by die parlement deelgeneem. A.g.v. Boesak se betrokkenheid by die optog het die NG Kerk hulle ontevredenheid uitgespreek in die vorm van ‘n verklaring. Volgens die NG Kerk het Boesak die lyn van politiek oorgesteek en hom nie gedra soos iemand wat die Evangelie verkondig nie (*Acta Synodi* 1990:28). Die NG Kerk het verder verklaar dat selfs die kerk die wette van die regering moet gehoorsaam en dat die kerk nie haarself met wetteloosheid en die bevordering van rewolusie sal besig hou nie.

Op hulle beurt het die Sendingkerk se kommissie vir kerkeenheid op 24 Maart 1988 vergader

om oor die weg vorentoe te besin (Acta Synodi 1990:29). By hierdie vergadering het die kommissie besluit dat hulle om 'n verskeidenheid van redes nie langer aan die eenheidsgesprekke met die NG Kerk sou deelneem nie. Een van hierdie redes was die NG Kerk se “aanval” op Boesak. Die kommissie verklaar dat die Sendingkerk die “aanval” op hulle moderator as onaanvaarbaar beskou en dat hulle sal voortgaan om Boesak en sy gesin te ondersteun (Acta Synodi 1990:29).

In 'n skrywe in *Die Ligdraer* van 23 Mei 1988 verskyn daar 'n skrywe vanaf die Ring van Wynberg getiteld, *Ring van Wynberg steun Dr Boesak*, en sien soos volg daaruit (*Die Ligdraer*, 1988):

1. Die Ring herbevestig sy belydenis dat Jesus Christus die Here is en baseer sy gehoorsaamheid aan die Skrif, hierop. Sy heerskappy strek oor alle grense van die samelewing en wanneer 'n konfrontasie met staat, di eking of keiser dreig, kies die kerk altyd om aan God meer gehoorsaam te wees as aan konings of mense.
2. In die lig van hierdie belydenis en Sinode-besluite oor die afgelope dekde van die NG Sendingkerk besluit die Ring om sy volle ondersteuning te gee aan die kerkleiers wat op grond van hierdie belydenis endie Skrif die staat aangespreek het t.o.v onlangse onregverdige handeling van die staat.
3. In besonder gee die Ring sy volle steun aan die Moderator van die NG Sendingkerk en oordeel die Ring dat die optrede van Dr Boesak strook met die sinode besluite van die laaste paar sinodes.
4. Die Ring spreek die moderatuur van die NGSK ten sterkste aan dat in 'n tyd waarin ook die NGSK met 'n verenigde stem moet spreek, lede van die moderatuur verdeeld is.
5. Die Ring besluit om 'n onderhoud met die moderatuur aan te vra waarin hierdie betrokke saak bygelê moet word. Indien ander Ringe 'n soortgelyke besluit wil uitvoer, hulle verwelkom word om saam met ons Ring die moderatuur te ontmoet vir die afhandeling van hierdie saak (*Die Ligdraer*, 1988).

Vervolgens 'n besluit wat deur die 1986 sinode geneem is, word die moderatuur versoek om ook die NGKA vir eenheidsgesprekke te nader (Acta Synodi 1990:32). Dit het die weg gebaan dat Beyers Naudé, as verteenwoordiger van die NGKA, se paadjie weer met Boesak op hierdie vlak sou kruis. Boesak was nouliks by die eenheidsgesprekke tussen die Sendingkerk

en die NGKA betrokke, wat uiteindelik tot die stigting van ‘n nuwe kerk, die Verenigende Gereformeerde Kerk, in 1994 gelei het.

Die moderatuur van die Sendingkerk het ‘n biddag vir die Vereeniging-beraad op Sondag 5 Maart uitgeroep (*Die Ligdraer*, 1989). Gemeentes was gevra om voorbiddingsgeleentehde in en buite die eredienste te reël (*Die Ligdraer*, 1989). Weens die NG Kerk se vroeëre uitsprake oor Boesak en Tutu se deelname aan die optog om die vrylating van politieke gevangenes, tesame met ander faktore, het die beraad gedreig om nie te realiseer nie.

Die Ligdraer berig dat daar baie vir die beraad gebid was en dat die Here die gebede verhoor het (*Die Ligdraer*, 1989). Beide die NGK en die Sendingkerk het bygedra dat die beraad wel afgekom het.

Die NG Kerk was bereid om sekere verstellings te maak aan die verklaring van sy ASK oor die optrede van dr. Boesak en Tutu en om te voldoen aan bepaalde voorwaardes vir die beraad wat deur die NG Sendingkerk en die NG Kerk in Afrika gestel is. Aan die anderkant was die NGSK en NGKA bereid om die versekeringe van die NGK dat daar geen kwade trou in sy verklaring oor dr. Boesak en Tutu gestek het nie, te aanvaar (*Die Ligdraer*, 1989).

Die onderhandelinge of die beraad gaan gebeur of nie, het agter geslote deure plaasgevind. Die kantoor van die Algemene Sekretaris van die Gereformeerde Ekumeniese Sinode het dit tog belangrike geag om bekend te maak dat Boesak ‘n groot rol gespeel het om ‘n positiewe uitslag moontlik te maak (*Die Ligdraer*, 1989). “Daarvoor dank ons die Here. Maar ons is ook dankbaar dat hierdie besondere begaafde voorganger van ons kerk homself beskikbaar gestel het om as instrument van die Gees so ‘n versoeningsrol te speel”, berig *Die Ligdraer* (*Die Ligdraer*, 1989). Boesak verklaar dat hy nie veel van die beraad verwag nie, omdat daar nog “baie diep verskille en klowe van onbegrip” op talle gebiede tussen die NGK en veral die Sendingkerk en die NG Kerk in Afrika bestaan (*Die Ligdraer*, 1989).

Te midde van groot skeptici het die Vereeniging-beraad tog plaasgevind. Die beraad is in Maart 1989 in die Riviera-hotel by Vereeniging gehou en het daarna as die Vereeniging-beraad bekend gestaan (NGK: AS 1997: 46). Die lede van die NGK-familie was by hierdie beraad teenwoordig. Boesak het, as moderator van die Sendingkerk, die beraad bygewoon.

Die beraad was byeengeroep om oor apartheid, die sanksies teen Suid-Afrika en kerkeenheid tussen die lidkerke van die NGK-familie te besin (NGK: AS 1997:45).

By hierdie beraad was besluit dat apartheid “in al sy vorms” as sonde beskou moet word, as strydig en onversoenbaar met die evangelie van Jesus Christus (NGK: AS 1997:46). Die beraad het gevra dat alle diskriminerende en onregverdige wette geskrap moet word en het ’n beroep op die regering gedoen om dadelik die praktyk op te hef en politieke gevangenes vry te laat (NGK: AS 1997:46). Die beraad het verder gevra dat daar begin moet word met onderhandelinge met die leiers van die meerderheid mense in ons land wat sal lei tot die oordrag van mag na die meerderheid (NGK: AS 1997:46). Die Vereeniging-beraad het nie daarin geslaag om die gaping tussen die NGK en die res van die NGK-familie oor sake soos apartheid en kerkeenheid te vernou nie (NGK: AS 1997:46). Die afgevaardigdes van die NGK kon hulle nie met die beraad se besluite oor apartheid en kerkeenheid vereenselwig nie en het ’n afsonderlike verklaring oor die beraad uitgereik (NGK: AS 1997:46).

Kort na die afloop van die Vereeniging beraad het die Algemene Sinodale Kommissie (ASK) van die NGK vergader. Boesak beskou hierdie samekoms as ’n Godgegewe oomblik om die veroordeling van apartheid op die Vereeniging-beraad te steun en vir die skrapping van spesifieke apartheidswette te pleit (*Die Burger* 1989). Boesak sê dat hy van die ASK verwag dat dit nie net die NGK se skuldbelydenis oor sy aandeel in apartheid en sy verdediging en veroordeling daarvan in Vereeniging amptelik moet maak nie. Boesak noem dat die ASK verder sal moet gaan as die “huiwerigheid” wat die NGK oor apartheid op die beraad getoon het (*Die Burger* 1989).

’n Mens kan nie apartheid veroordeel en dan nie dit by die naam noem wat jy veroordeel nie. Die NG Kerk sal uitdruklik die skrapping van bepaalde wette, soos die Groepsgebiedewet, die Wet op Aanwysing van Aparte Geriewe, die Bevolkingsregistrasiewet en die Wet op Grondbesit moet vra (*Die Burger* 1989).

En verder:

As die NGK nie konkreet is in sy veroordeling van apartheid nie, ondermyn dit die poging van die NG Kerke om uit een mond te praat as hy die regering aanspreek oor apartheidswette. Die ander NG Kerke het op die beraad gepleit vir een,

verenigde, nie-rassige gereformeerde kerk in Suid-Afrika (*Die Burger* 1989).

6.7 Doodsdreigemente

Sedert Boesak se terugkeer uit Nederland in 1976 was hy ‘n uitgesproke aktivis vir menseregte teen apartheid. Hy het die beleid op kerklike, sowel as in die politiese sfeer, met groot sukses beveg. Boesak het saam met ander ‘n reuse rol in die wêreldwye bewusmaking van apartheid en rassisme in Suid-Afrika gespeel. Boesak het sodoende ‘n wêreldwye bekende figuur geword vir sy stryd teen apartheid en vir sy duidelike profetiese stem.

Nodeloos om te sê, Boesak was vir jare ‘n spreekwoordelike “doring in die vlees” van die regering. Hy het die uitsonderlike vermoë om die kwessies van die dag met sy optogte, preke, toesprake en publikasies direk aan te spreek. *Die Beeld* het op 2 Oktober 1986 ‘n interessante artikel publiseer met die titel: “Toetoe, Boesak!” In hierdie artikel kom dit na vore dat die regering Boesak as ‘n “moeilikeidmaker” beskou (*Die Beeld* 1986). Die skrywer van die artikel verwys na Schalk Pienaar wat soos volg na Boesak verwys: “Ek ken moeilikeid as ek hom sien aankom” (*Die Beeld* 1986). Die skrywer volg hierop: “... en het daar nie moeilikeid gekom nie” (*Die Beeld* 1986). “Hy is in al sy glorie met ons en glad nie op sy bek geval nie as dit kom by skuld uitdeel vir alles wat in hierdie land verkeerd is” (*Die Beeld* 1986). Ek dink hierdie stelling vat dit goed saam hoe die regering destyds oor Boesak gevoel het. Dalk is daar ‘n generasie wie Boesak vir altyd so sal onthou.

Die verhaal van Boesak toon in vele opsigte ooreenkomste met die van die swart bevrydingstryders in die V.S.A, met spesifieke verwysing na Malcolm X en Martin Luther King Jnr. Beide King Jnr en Malcolm X was slagoffers van lewensdreigemente en uiteindelik sluipmoorde. Soos in die geval van King Jnr en Malcolm X was Boesak se opponente dalk van mening dat dit beter sou wees indien hulle sy “mond kon snoer”. In 1988 begin Boesak se beproewing toe hy self doodsdreigemente ontvang. In *Die Burger* van 12 Maart 1988 verskyn ‘n artikel met die opskrif: “Boesak vrees vir gesin se veiligheid” (*Die Burger* 1988). Die artikel berig hoe Boesak gedurende daardie week twee keer telefonies met die dood gedreig is. Volgens die berig is ‘n klip en baksteen onderskeidelik deur Boesak se kantoorvenster in Bellville-Suid en die voorkamervenster van sy huis gegooi (*Die Burger* 1988). Boesak het aangedui dat die klip deur sy kantoorvenster gegooi is terwyl hy met ‘n

vergadering besig was. Op dieselfde aand het 'n baksteen deur Boesak se voorkamervenster gevlieg. Niemand is tydens die voorvalle beseer nie. Die volgende oggend ontvang Boesak 'n oproep van op sy private telefoon met 'n ongelyste nommer (Die Burger, 1988). Boesak vermeld dat 'n man in Afrikaans en met verwysing na die voorvalle gesê het: “Jy het gesien wat gisteraand gebeur het. Dit is net 'n waarskuwing. Jy moet nou ophou met jou nonsens. Ons gaan jou doodmaak en jy moet maar jou vrou en kinders oppas” (Die Burger 1988).

'n Soortgelyke oproep het 'n paar dae later op Boesak se private telefoon by sy huis gevolg. Volgens die artikel het Boesak aan die oproepeer meegedeel dat hy nie van plan was om sy werk vir geregtigheid ter syde te stel nie. Boesak het die polisie van hierdie dreigemente verdink en dit was die rede was hoekom hy nie die voorvalle by die polisie aangemeld het nie. Volgens Boesak het slegs die polisie toegang tot ongelyste nommers.

In 'n opvolg artikel in *Die Burger* van 28 Maart 1988 reageer die polisie sterk teen Boesak se uitlating dat as daar enige iets met hom gebeur, die agterdog op die Suid-Afrikaanse regering en die polisie moet val (Die Burger 1988). “Dit het al voorheen in hierdie land gebeur. Mense het geheimsinnig gesterf. Baie leiers is al in Suid-Afrika vermoor” (Die Burger 1988). Volgens 'n woordvoerder van die polisie is dit onregverdig dat die polisie altyd in die openbaar aan sulke beskuldigings onderwerp moet word (Die Burger 1988).

Die vraag wat egter hier onbeantwoord bly is, sou diegene wie Boesak met die dood gedreig het die dreigemente voltrek het as hy nie publiek daarmee gegaan het nie? Daar kan seker vele opinies daaroor wees, maar uiteindelik sal dit waarskynlik onbeantwoord bly in die geskiedenis. Ten spyte van hierdie dreigemente het Boesak voortgegaan om druk op die Suid-Afrikaanse regering te plaas. Hy het voortgegaan om die internasionale gemeenskap te oorreed om op hulle beurt druk op die regering te plaas.

Oor sy keuse om by die stryd om bevryding betrokke te raak, skryf Boesak die volgende:

I never made a secret of the fact that I was in the struggle not in spite of but *because* of my faith. That my participation in the struggle was not just part of my discipleship of Jesus; it was at the heart of my discipleship (Boesak 2009:293).

6.8 Krisis en oorgang (1990)

In 1990 bedank Boesak uit alle posisies binne die kerk, ook as moderator en president van die WBGK. Die bedanking kom nadat gerugte oor 'n buite-egtelike verhouding aan die lig gekom het. Die gebeure rondom die bedanking het ook tot 'n breuk in die verhoudinge met die Sendingkerk gelei.

Aangesien Boesak 'n integrale deel van die eenheidsgesprekke tussen die Sendingkerk en die NGKA was, het sy bedanking 'n groot leemte gelaat. Die sinode van 1990 het hulle diepe dank en waardering teenoor Boesak uitgespreek vir die wyse waarop hy die Sendingkerk tydens die reses gelei het en ook vir sy bydrae tot die eenheidsgesprekke (Acta Synodi 1990).

Sedert 1990 tree Boesak voltyds die politiek binne, 'n skuif wat vir vele nie as 'n verrassing gekom het nie. Baie was ontvrede omdat hierdie skuif ten koste van die kerk gekom het. Boesak se politieke tradisie staan binne die swartbewussynsbeweging (Boesak 2009:220). Dit was 'n filosofie wat bedoel is vir gewone mense en die UDF was hiervan 'n voorbeeld *par excellence*. Binne die ANC, waarvan Boesak nou deel was, was daar nie hierdie openheid nie. As die leierskap van die ANC 'n besluit geneem het, kon daar geen verandering daaraan gebring word nie (Boesak 2009:220).

Dit was mense soos Desmond Tutu se opinie toe Boesak oorgegaan het na die politiek toe. Tutu was bekommerd dat Boesak binne hierdie tipe kollektiewe denkers van die ANC sy onafhanklike denke sal moet prysgee (Boesak 2009:221). Calvinisme is die teologiese oortuiging dat Jesus Christus Heer oor elke sfeer van die lewe is, met die oortuiging dat die Christelike getuigenis die wêreld moet binnegaan, dit moet konfronteer en konformeer tot norme van die koninkryk van God, naamlik geregtigheid, gelykheid, vrede en menslikheid (Boesak 2009:221). Boesak noem dat beide Calvin en Kuyper beide teoloë en politici was, wat 'n reuse impak in hulle onderskeie samelewings tot gevolg gehad het (2009:221). Leiers soos Albert Luthuli het ook 'n groot rol in beide kerk en politiek gespeel.

I also thought that the UDF had proven that one does not have to give up the ability to think critically. I was confident: too confident, I think now, too sure of myself and my abilities, arrogant enough to think that it was possible to do in the ANC what would be done within the UDF. I was wrong and I would pay for that

hard-headedness. Desmond Tutu was right (Boesak 2009:221-222).

Boesak was vir die eerste drie jaar van die 1990s betrokke by die samesprekinge as lid van die National Executive Committee (NEC) (Boesak 2009:222). Dit was 'n uiters delikate tyd in die geskiedenis van ons land. Nugter denke en goeie leierskap was nodig. Gedurende Suid-Afrika se eerste demokratiese verkiesing in 1994 staan Boesak as die ANC se premierskandidaat in die Wes-Kaap.

Die politieke arena was dus nie wat Boesak in gedagte gehad het nie. Boesak se verhouding met die ANC, soos met die Sendingkerk, was maar altyd troebelagtig. Met die voltooiing van hierdie proefskrif is Boesak nie 'n lid van die ANC of die Sendingkerk nie.

6.9 Samevatting

In hierdie hoofstuk het die navorser probeer aandui hoe die teologie van profetiese weerstand, tesame met die politiek van protes met hulle soeke na geregtigheid en vrede, nuwe impulse in die laat 1980s tot gevolg gehad het. Dit was 'n ander fase in die stryd om bevryding deurdat die internasionale gemeenskap meer druk op die Suid-Afrikaanse regering toegepas het en sodoende Suid-Afrika geïsoleer het.

Een van die wyses waarop die internasionale gemeenskap meer druk op die Suid-Afrikaanse regering toegepas het, was d.m.v. sanksies. Daar is aangedui hoe Boesak hierdie opsie gebruik het om apartheid op 'n nie-gewelddadige wyse teen te staan. Die politiek van protes het ernstig begin golwe maak, soveel so dat die regering daarvan kennis geneem het.

Op die kerklike front het die teologie van protes golwe van sy eie gemaak. Die teologie van protes het 'n reuse invloed op die teologiese debatte van daardie tyd gehad. Hiervan was die Reformasie Dag-gebeure, die opebrief, en die N. G. Kerk se beweging van RVN tot *Kerk en Samelewing* 'n bewys.

Die winde van verandering het in alle sferes van die samelewing begin waai en daar was gekyk na die noodtoestande, die geweld en sterftes, maar ook hoe die stryd om geregtigheid vrugte afgewerp het. Die hoofstuk het afgesluit deur te fokus op Boesak se rol in die

eenheidsgesprekke, doodsdreigemente en 'n kykie na sy rol in die onderhandelings in die post-apartheid Suid-Afrika.

HOOFSTUK 7

BOESAK, DIE SENDINGKERK EN 'N TEOLOGIE VAN PROFETIESE WEERSTAND: SAMEVATTING, KARAKTERTREKKE, EN GEVOLGTREKKING

7.1 Samevatting

In die eerste hoofstuk het die navorser sy hipotese soos volg beskryf:

Allan Boesak het 'n beduidende rol gespeel om 'n radikale teologiese wending in die Sendingkerk teweeg te bring. Hierin het die manier waarop hy 'n teologie van profetiese weerstand, met wortels in swart teologie, bevrydingsteologie en Gereformeerde teologie, verwoord het 'n sleutelrol gespeel. So 'n teologie van profetiese weerstand het 'n duidelike impak op die teologiese landskap gemaak deur die teologiese onderbou van 'n teologie van apartheid uit te daag, en 'n alternatiewe teologiese visie daar te stel. Dit het daartoe bygedra dat Boesak een van die mees prominente figure in die stryd om bevryding en geregtigheid in Suid-Afrika geword het.

In die res van die studie is aangetoon hoe Boesak inderdaad 'n sleutelrol gespeel het om 'n teologiese wending in die Sendingkerk te help bring, en is gepoog om sy rol in die NG Sendingkerk, spesifiek tussen 1976 en 1990, 'n meer detail te beskryf, met 'n fokus op die ontwikkeling van 'n teologie van profetiese weerstand.

Met hierdie fokus in gedagte is (na die eerste hoofstuk oor die agtergrond, metodologie, periodisering en die indeling van die proefskrif uiteengesit) in hoofstuk 2 aangedui hoe dit gekom het dat die Sendingkerk oor apartheid sou swyg. Die ontwikkeling en teologiese fundereing van die apartheidsdenke binne die NG Kerk-familie het grootliks daartoe bygedra dat die drie sendingkerke vir lank 'n blinde oog teenoor apartheid gedraai het. Teen die laat 1970s het daar 'n teologiese wending binne die Sendingkerk ontstaan. Die Sendingkerk het haar stilswye rakende apartheid verbreek en het daarna 'n ander koers ingegaan. Hoofstukke 3 en 4 het aangetoon dat Boesak se teologie van profetiese weerstand 'n beduidende rol in die wending binne die Sendingkerk gespeel het. Die naam Boesak kan nie agterweë gelaat word

as daar na die wending binne die Sendingkerk gekyk word nie.

In hoofstuk 3 is daar aandag gegee aan die hermeneutiese sleutels wat Boesak benut het om sy teologie van profetiese weerstand te ontgin. Daar is aangedui hoe Boesak die fundamentele beginsels en oortuigings van swart teologie, bevrydingsteologie, Gereformeerde teologie of 'n radikale Calvinisme kombineer om die teologie van profetiese weerstand te ontwikkel. In die derde hoofstuk is gewys watter verskillende invloede teologies op Boesak ingewerk het om die teologie van profetiese weerstand te ontwikkel.

Die teologie van profetiese weerstand was nie net binne die Sendingkerk beoefen of ervaar nie. Dit het 'n rimpeleffek uitgestuur wat ook in ekumene kringe ervaar was. Hoofstukke 4, 5 en 6 het hierdie rippeleffek wat Boesak se teologie van profetiese weerstand plaaslik en ekumenies teweeggebring het, bespreek. Hier het die navorser bewys hoe Boesak sterk ekumeniese bande met oorsese vennote gesmee het en sy teologie van profetiese weerstand hom in staat gestel het om in beide die politiese en teologiese sfere profeties te kan optree en spreek.

Alhoewel Boesak se teologie in die sewentigs vasgelê is, was daar tog ontwikkelinge en verskuiwinge in sy teologiese denke. In die laat sewentigs tot middel tagtigs was Boesak meer gespits op die Gereformeerde teologie. Dit is sigbaar uit sy preke en publikasies soos *Black and Reformed*. Teen die einde tagtigs en verder berus Boesak hom meer op die beginsels van swart- en bevrydingsteologie, hoewel die gereformeerde karakter van sy teologie nie agterweë gelaat is nie. Die proefskrif het geargumenteer dat Boesak se teologie van profetiese weerstand wel 'n mengsel van swart teologie, bevrydingsteologie en Gereformeerde teologie is. Tog laat Boesak op verskillende tye die klem op die verskillende aspekte van sy teologie val.

7.2 Karakters trekke eie aan Boesak se teologie van profetiese weerstand

In hierdie teologies-historiese ondersoek is aangetoon hoe Boesak se teologie van profetiese weerstand by aksente uit bevrydingsteologie, swart teologie, Gereformeerde teologie, en teoloë soos Dietrich Bonhoeffer, aansluiting gevind het. Vervolgens word by wyse van opsomming 'n paar karakters trekke van Boesak se teologie van profetiese weerstand uitgelig.

7.2.1 God is ‘n Persoonlike God

Hierdie is die vertrekpunt van Boesak se teologie, naamlik dat God ‘n persoonlike God is. Dit, vir hom, is insigself veelseggend en ryk aan betekenis. Omdat hierdie God ‘n persoonlike God is, staan ons in ‘n persoonlike verhouding met God en hierdie verhouding het ‘n definitiewe invloed op die ander verhoudinge in ons lewe, op die keuses wat ons maak, op ons geloof ens. Hierdie verhouding beskou Boesak as die fondasie van ons lewe en handeling in hierdie wêreld.

Hierdie gedagte is uiters troosvol vir mense wat dekades se ontmensliking en diskriminasie verduur het. Dat hierdie God op so ‘n intieme wyse deel van ons is dat Hy van elke uitdaging in die lewe bewus is. Dis ‘n troosvolle gedagte om te weet dat God van Sharpeville bewus is, dat God van Soweto bewus is, dat God van elke lewe bewus is wat deur apartheid is.

Binne die konteks van apartheid is dit ‘n baie belangrike beginsel om te verstaan; dat hierdie verhouding met die persoonlike God al jou ander verhoudinge bepaal. Binne die konteks van rassehaat en geweld was dit belangrik vir swart mense dat hierdie verhouding met die persoonlike God ook hulle verhoudings met blankes sal bepaal. Alhoewel apartheid insigself haat tussen wit en swart aangehits het, was dit belangrik dat swart mense vanuit hierdie verhouding anders na die vryheidstryd en blankes sal kyk. Dit was ‘n reuse uitdaging, veral as jy die reg het om te haat.

Dit is a.g.v. hierdie verhouding met die persoonlike God dat Boesak juis sekere keuses gemaak het. Boesak het by Beyers Naudé geleer van hierdie verhouding met God wat jou tot by ‘n kruispad sal bring waar jy betrokke keuses sal moet maak. Een van hierdie keuses was vir Boesak om by die politiek betrokke te raak. Dit het vir Boesak gegaan om ‘n keuse vir die Evangelie van Jesus Christus te maak. Hierdie is dus een van die basiese hoekstene van Boesak se teologie.

7.2.2 Die Bybel is ‘n onuitputlike bron van krag en rigting

Boesak het tot die ontdekking gekom dat die Bybel, as Woord van God, ‘n onuitputlike bron van krag, rigting en inspirasie is. Hierdie gedagte word bevestig met Boesak se aanhouding in Pretoria Sentraal Gevangenis in Augustus van 1985. Boesak en ander is aangehou omdat hulle

‘n optog gereël het om die vrylating van Nelson Mandela.

Daar word vertel dat Boesak in isolasie aangehou was. Alles en almal was van hom ontnem. Hy het geen radio en geen boeke gehad nie, hy was net alleen in die sel. Hierop het Boesak gevra of hy darem ‘n Bybel kon kry om te lees en dit is vir hom toegestaan. Daar in die gevangenes het Boesak hierdie werklikheid kom leer. Slegs die lees van ‘n Psalm sou vir hom voor elke ondervragingsessie van God se nabyheid verseker.

Die Bybel is vir Boesak ‘n rewolusionêre Boek, omdat hy gesien en beleef het wat die vertrou en geloof in die Bybel as Woord van God vir mense in onderdrukking tot gevolg kan hê. Die Gereformeerde beginsel van *sola scriptura* was vir Boesak ‘n werklikheid. Die Skrif is die bron waaruit ons as mens God kan leer ken en waardeur ons geïnformeer en getransformeer word. Vir diegene soos Boesak was die Bybel die draer van die Evangelie van hoop, geregtigheid en vrede. Dit vertel van Jesus van Nasaret wat gekom het om die Evangelie aan die armes te bring; om die wat verbryseld van hart is, te genees; om aan gevangenes vrylating te verkondig en aan blindes herstel van gesig; om die wat gebroke is, in vryheid weg te stuur; om die genadejaar van die Here aan te kondig. Dit vertel van die God wat altyd aan die kant van die armes en verstotenes is. Dit vertel van die God wat elke noodkreet van Sy mense hoor en daarop reageer deur hulle te bevry. Dit vertel van die God van geregtigheid en wat weer waarde aan elke mense toesê. Vir Boesak was en sal die Bybel altyd ‘n boek van inspirasie wees.

7.2.3 Geregtigheid

As ons ‘n enkele kenmerk van Boesak se teologie sou toedien, sou dit waarskynlik “geregtigheid” wees. Hiermee word nie net geregtigheid as ‘n konsep bedoel nie, maar as daad in reaksie tot God se roeping in ons lewens.

Die tema van geregtigheid loop soos ‘n goue draad deur Boesak se teologie, publikasies en preke. Dit was juis die element van die ongeregtigheid van die apartheidsbeleid waarop Boesak homself noukeurig toegespits het. Vir Boesak was dit belangrik dat elke mens se regte erken word en as gelyk gereken word. Ras en klas behoort nie jou optrede teenoor ‘n ander te bepaal nie.

Bonhoeffer, Calvin, en Kuyper was grootliks verantwoordelik vir hierdie kenmerk in Boesak se teologie van profetiese weerstand. Die tema van geregtigheid hang in Boesak se teologie nouliks saam met die tema van hoop. In sy onlangse boek *Dare We Speak of Hope?* kom hierdie verbindtenis helder na vore. Boesak is van mening dat ons eers werklik van hoop kan praat as ons ook oor hoop se “dogters” praat (2012:43). Hier vind Boesak aansluiting by Augustinus:

Hope has two beautiful daughters. Their names are Anger and Courage. Anger at the way things are, and courage to see that do not remain the same (Boesak 2012:43).

Boesak skryf dat hierdie beeldspraak hoop verpersoonlik en daarom is die konsep van hoop nie langer slegs ‘n abstrakte idee nie (2012:44). Hy voer aan dat wanneer Augustinus hierdie stelling maak, hy dit doen as een wat die werklikhede van die lewe waarneem, as ‘n profeet wat deur die ongeregtigheid verontrus word (Boesak 2012:44). Dit is dieselfde Augustinus wat leer dat wette wat ongeregtigheid legitimeer in werklikheid geen wet is nie. Augustinus vra die volgende vraag: “What is a government when justice is lacking? It is none other than a gang of robbers!” (Boesak 2012:44).

Die werklikheid van die lewe, sê Boesak, handel oor geregtigheid (2012:44). Hoop spruit voort uit die ontmoeting met die lewe, met ongeregtigheid en die stryd daarteen. Om hierdie rede word hoop ‘n persoon en hierdie hoop het twee eienskappe – woede en moed (“*courage*”). Hierdie woede weier om iets te aanvaar wat verkeerd is. Dit weier om tevrede te wees met dit wat iemand na hartseer en magteloosheid dryf. Moed is om die onwrikbare voorneme te hê om jouself staande te maak om die ongeregtigheid aan te val, selfs al kom dit met ‘n prys.

Boesak leer dat ons dikwels oor en van hoop praat en ons die lyding van God se kinders sien a.g.v. ongeregtigheid en ons hoor hoe God se skepping sug, maar ons is nie in staat om daarvoor kwaad te word nie. Die rede wat Boesak hiervoor aanvoer is dat ons nie God se regverdige woede vir ongeregtigheid kan deel nie (Boesak 2012:46). Verder het ons ook nie die moed en durf nie, omdat ons nie God se liefde vir geregtigheid deel nie. “Hope that lacks anger and courage, Augustine teaches us, is not Hope, because we have bereaved her from her

children” (Boesak 2012:46).

Vir Boesak word geregtigheid gemeet in die mate hoe dit aan die geringstes gedoen word, m.a.w. hoe geregtigheid aan die armes, die lydendes, die gemarginaliseerdes in die samelewing gedoen word. Boesak bewywer homself vandag nog vir geregtigheid in die nuwe bedeling. Hy stry deesdae vir die geregtigheid vir o.a. armes, gay mense en HIV/Vigs-lyers. Boesak word gedryf deur hoop se twee “dogters”. Hy word gedryf vanweë sy woede vir die ongeregtigheid wat aan ander gedoen word, want dit word gedoen aan iemand wat ook na die beeld van God geskape is. Hierdie woede is gerig aan die arrogansie van mag, terwyl die magtiges ryker word vanweë die vrugte van ongeregtigheid en uitbuiting.

Boesak word verder gedryf deur hoop se ander “dogter”, moed. Hierdie moed het die voorneme om op te staan vir die swakkeres en kwesbares. Dit ken geen grense en perke nie. Moed veg teen alle verwagtinge en vorme van ongeregtigheid. Hierdie moed word vir Boesak in die woorde van die Belydenis van Belhar saamgevat. Hy skryf:

... “to stand where God stands; namely against injustice and with the wronged,” the courage to know that “in following Christ the church must witness against the powerful and the privileged who selfishly seek their own interests ...” It is the courage with which the Belhar Confession closes: “We believe that in obedience to Jesus Christ ... the church is called to do all these things, even though authorities and human laws might forbid them and punishment and suffering be the consequence” (Boesak 2012:49).

Hierdie moed weet gehoorsaamheid aan God is bo alles en dat die lojaliteit aan Jesus Christus alles en almal oortref. Dit is die rede waarom hierdie moed alle outoriteite uitdaag wat van die mens die hoogste gehoorsaamheid en lojaliteit vereis.

In ‘n reeks opstelle ter ere van Boesak, getiteld *Prophet of the South*, maak Dirkie Smit ‘n soortgelyke stelling. In sy bydrae, *Resisting “Lordless Powers”? Boesak on Power*, skryf Smit dat Boesak altyd gefasineerd was met mag, vraagstukke rondom mag, politiese mag, sosiale en ekonomiese mag, mag van taal, die mag van die Woord, die mag van retoriek en oorreding, en die verhouding tussen geregtigheid en mag (2014:11). Soos reeds aangedui in hierdie proefskrif, handel selfs Boesak se eie proefskrif oor swart mag.

This certainly explains many of his own choices and commitments, his own involvement in many struggles and his outspoken positions on many issues. Power is indeed a dominant motif throughout his published work over several decades and from his earliest publications to his latest and most recent (Smit 2014:11).

Boesak se worstelstryd met die regverdige toepassing van mag, nasionaal of internasionaal, veral die effek van mag op die lewens van die magtelose, die armes en onderdrukte, het hom dikwels uiters gewild en magtig gemaak (2014:32). Dit het hom ook soms in hewige kritiek en omstredenheid gedompel. Dit was juis die keuses wat Boesak vir reg en geregtigheid moes maak, selfs al sou daar 'n prys aan verbonde wees. Boesak was altyd van mening dat Jesus die Heer is en dat elke aardse mag en gesag aan Hom onderworpe is. Boesak het verstaan dat sonder geregtigheid, geen vrede moontlik was nie.

7.2.4 Jesus Christus is Heer oor al wat leef

Die oortuiging aangaande die Heerskap van Christus oor elke lewensterrein is 'n uiters belangrike kenmerk en die skarnier van Boesak se teologie van profetiese weerstand. Dit is die rewolusionêre gedagte wat verskeie wêrelde vir Boesak oopgemaak het. Dit het hom totaal anders oor die werklikheid van die lewe laat dink en was een van die groot motiewe waarom Boesak tot die politieke arena toegetree het; omdat hy absoluut daarvan oortuig was dat Jesus is Heer oor alles, selfs ook die politiek.

Dirkie Smit beskou hierdie Christologiese oortuiging as dié leitmotief van Boesak lewe en werk (2014:33). Hierdie tema verskyn herhaaldelik as Boesak se onderliggende argument en hy eindig dikwels sy preke en toesprake met die woorde. Volgens Nico Koopman is hierdie eienskap uiters behulpsaam in Boesakse teologie van profetiese weerstand (Dibeela 2014:33). Koopman voer aan dat “profeties” in die geval van Boesak, oor veel meer as net blote profetiese kritiek gaan. Hy noem dat dit eerder op 'n meer komplekse en omvattende wyse verstaan moet word. Boesak se vriend Nicholas Wolterstorff verklap iets van Boesak se teologie van profetiese weerstand in die voorwoord van *If This is Treason, I am Guilty*:

What is it that inspires in Allan Boesak thus holy rage? Especially two convictions, I would say; First, the conviction that Jesus Christ is Lord of all of life. ‘I believe with all my heart,’ he says, ‘that there is not the slightest fraction of life that does not fall under the lordship of Christ. Life is indivisible, as God is indivisible.’ And second, the conviction that evil is real and powerful in our world. ‘When we confront the utter callousness of people who will do anything at all, destroy anyone at all, simply to hold on to power, then you must understand that evil is real’ (Boesak 1987b:viii).

Koopman noem dat hierdie oortuiging ‘n onmisbare bestanddeel is vir enige poging om getroue publieke teologie te doen (2014:36). Hierdie oortuiging is onderliggend aan Boesak se vermoë om profetiese kritiek teenoor enige politiese, ekonomiese en sosiale magte te fel. Koopman verklaar dat Boesak met die opstel van die Belydenis van Belhar Boesak daarop aangedring het dat die frase “Jesus is Heer” as deel van die belydenis se samevatting en klimaks aangebring word (2014:36).

Geskoei op M. M. Thomas en Paul Lehmann, bevestig Boesak die universele heerskappy van Jesus Christus (2014:37). Volgens Thomas is Jesus aan die werk in alle nasies van die wêreld en ook in die dubbelsinnige politieke, ekonomiese en sosiale handeling van enige gegewe land. Die omvattende heerskappy van Christus kan ook gesien word in die oortuiging dat die koninkryk van God nie net met die kerk identifiseerbaar is nie. Beide die kerk en die wêreld (politiek, ekonomie, omgewing, burgerlike samelewing) sentreer rondom Jesus Christus. Beide is onder Sy heerskappy.

Boesak beroep hom op die beginsels van Lehmann, wat aanvoer dat om ‘n Christen te wees nie net in die lidmaatskap van die kerk of selfs die doop berus nie, maar in of ons die heerskappy van Jesus in alle sferes van die lewe erken (2014:37). Volgens Boesak wil swart teologie, wat die situasie en konteks van onderdrukking en onmenslikheid van mense ernstig opneem, die omvattende heerskappy van Jesus Christus erken (2014:38). Hierdie omvattende heerskappy van Jesus Christus roep ons op tot deelname aan God se bevrydende aktiwiteite in die wêreld.

Koopman noem dat Boesak se oortuiging van Jesus se omvattende heerskappy uiters troosvol en bemoedigend is (2014:38). Hy noem dat die lied, *He’s got the whole world in His hands*,

hierdie omvattende heerskappy van Jesus op ‘n inklusiewe wyse beklemtoon. Koopman is van mening dat hierdie lied bevestig dat ons almal, te midde van soveel onsekerhede, veilig in die hande van Jesus is (2014:38). Hierdie oortuiging het Boesak ook in staat gestel om ‘n holistiese siening van verlossing te verkondig. Met hierdie oortuiging het Boesak die tweedeling tussen private en publieke lewe teengestaan, die skeiding tussen die geestelike en aardse kwessies. Koopman skryf hoe hierdie oortuiging van die omvattende heerskappy van Jesus Christus hom as student geïnspireer het:

I was a member of the student congregation that Boesak ministered to during the apartheid years. I remember how this notion of the Lordship of Jesus Christ enabled us to overcome the theological dualisms that some strands of so-called Reformed preaching insisted upon. We suddenly found clear theological articulation for the public theology that we were taught in our homes when our struggling parents told us about a God who brings both eternal and historical salvation. They told us about a God who does not view us as inferior – although apartheid theology did; they reassured us that injustice will not win the day – although the might of the oppressive apartheid regime seemed to be invincible ... This notion of the comprehensive Lordship of Christ indeed broadened our understanding of Christian salvation; it opened our eyes to see that God is at work in all walks of life ... (Dibeela 2014:38-39).

Abraham Kuyper was die teoloog by wie Boesak geleer het dat daar nie ‘n enkele duim van die heelal is waaroor Jesus die Heer nie sê “Myne” nie. Dit was Kuyper by wie Boesak die universele heerskappy van Jesus Christus geleer het (Dibeela 2014:39).

7.2.5 Ware teologie beteken om sekere keuses te maak

Die gedagte dat teologie met die neem van beslissende keuses saamhang, was ‘n les wat Boesak van Beyers Naudé en Dietrich Bonhoeffer geleer het. Wanneer jy met ware teologie besig is, bring dit jou onvermydelik by ‘n punt waar jy sekere keuses moet maak. Naudé het in sy lewe, vanweë sy omgaan met die teologie, moeilike besluite gemaak. Besluite wat hom as ‘n “verraaier” onder sy eie mense geëtikateer het. Vanweë die integriteit van die Evangelie van Jesus Christus het Naudé gekies om aan God eerder as aan mens gehoorsaam te wees. Dit

het 'n reuse invloed op Boesak gelaat.

By Bonhoeffer het Boesak geleer dat neutraliteit geen opsie is nie. Boesak was gefasineer met Bonhoeffer se identifisering van Christus met die stryd om sosiale geregtigheid en vrede (Carter 1988:22). Boesak het geleer dat hierdie dinge die moeite werd is om voor te veg. Hierdie woorde van Bonhoeffer dring mens om te kies vir die stryd om geregtigheid en vrede:

Open your mouth for the voiceless,
 Speak for those who have no voice,
 Speak for those whose voice cannot be heard (Carter 1988:23).

Bonhoeffer het geleef en gesterf by hierdie woorde. Hierdie keuses, het Boesak in sy leeftyd geleer, is nie altyd maklike keuses nie, maar dis keuses wat gemaak moet word om vir geregtigheid te kies. Hierdie keuses het die potensiaal om jou op reise te neem wat jy jouself nooit ingedink het om te gaan nie. Dit kan, het Boesak geleer, jou plekke neem waar dit soms gevaarlik is om te gaan.

Boesak het geleer dat jy soms alleen staan as jy die keuses maak. Jou keuses is dalk nie gewild in die menslike oog nie. Vanweë sy omgaan met die Evangelie, maak Boesak vandag nog steeds sekere keuses, neem hy nogsteeds sekere standpunte in, al beteken dit dat hy alleen staan.

Rakende die keuse om by die veronregtes te staan, maak Klippies Kritzinger 'n geldige punt. Kritzinger noem dat artikel 4 van die Belydenis van Belhar 'n dubbelle fokus het, naamlik om met die veronregtes te staan en om teen die onderdrukkers te staan (Plaatjies-van Huffel & Vosloo 2013:103). Verder noem Kritzinger dat die gevaar daarin bestaan dat hierdie artikel slegs so beskou kan word dat dit die nie-veronregtes in die samelewing oproep om by die veronregtes te gaan staan (Plaatjies-van Huffel & Vosloo 2013:104). Hierdie artikel, voer Kritzinger aan, is nie primêr aan die nie-veronregtes gerig nie, maar dat dit juis aan die veronregtes en onderdrukte gerig is om die goeie nuus te hoor dat God wel saam met hulle in hulle nood staan (Plaatjies-van Huffel & Vosloo 2013:104). Kritzinger noem verder dat hierdie artikel die veronregtes oproep om die teenwoordigheid van God as 'n geskenk van genade te ontvang wat hulle in staat stel om as agente vir geregtigheid te staan (Plaatjies-van Huffel & Vosloo 2013:104).

Boesak het regdeur die jare probeer om juis dit te doen, om homself by die veronregtes en noodlydendes te skaar. Selfs te midde van doodsdreigemente en polisie intimidasie teenoor hom en sy gesin, het Boesak nie in sy roeping versaak nie. Ongeag die nagte en dae van polisie ondervraging in aanhouding en allerhande propaganda metodes van die media, is Boesak nie verhinder om by die veronregtes te staan nie.

Te midde van die geweld, die onvrede, die ontworteling en onmensliking wat apartheid meegebring het, was Boesak die profeet wat hoop wou bring. Te midde van die noodtoestand het Boesak swart mense laat verstaan dat God wel aan hulle kant is, dat God by hulle staan en dat Hy op 'n besondere wyse die God van die noodlydendes is.

Daar sou gereken kon word dat dit makliker is om te verklaar dat jy by die veronregtes moet staan as jy self veronreg word. Meer nog, dat God die van die noodlydendes, m.a.w., aan jou kant, is. Tog laat Boesak sy stem ook duidelik in post-apartheid Suid-Afrika hoor waar hy nie self veronreg word nie. Boesak is veral uitgesproke oor ekonomiese geregtigheid in demokratiese Suid-Afrika. Boesak weet dat politieke vryheid sonder ekonomiese vryheid geen vryheid is nie. Jy kan nie totale vryheid geniet terwyl jy nog in werkloosheid en armoede vasgevang is nie. Dit beleef ek in die konteks van my huidige gemeente, meer spesifiek Hanover Park. Hier beleef ek eerstehands hoe moeilik dit is om die siklus van die sogenaamde “*poverty trap*” te breek.

Boesak vereenselwig homself met die armes deur die huidige regering vir hul ekonomiese besluite te kritiseer:

The point is clear. South Africa, with the new government supposedly representing the interests of the poor masses who had voted them into power, fighting the frightening legacy of apartheid, having decided to push for an African Renaissance, cannot afford an armaments industry, heavily subsidized at that, or squander money on so-called “defence” when there is no discernable military threat to the country. Moreover, the South African arms industry, has reported a loss of more than R430 million for this year ... (Boesak 2005b:61).

7.2.6 Die God van die armes, magteloses en onderdruktes

The bias is clear beyond any doubt. God sides with the oppressed. The oppressors are on the wrong side. It is as clear as that (Boesak 1976c:14).

Vanuit Boesak se verstaan van die Evangelie kom hy tot die besef dat God teen die magtiges vir die armes, noodlydendes en magteloses kies. Dit was 'n baie groot ontdekking vir hom, een wat sy totale wêreldbeskouing beïnvloed het. Dit was 'n magtige en troosvolle gedagte in tye van onluste, geweld, aanhouding en onderdrukking.

Vir Boesak was God die God van Eksodus-gebeure, wat die noodkrete van Sy volk gehoor het; God was ook die God wat verlossing en redding vir Sy volk bring. Te midde van die grootskaalse onderdrukking, het Boesak geweet dat God Hom nie daaraan blindstaar nie.

God se geskiedenis met Israel is een van bevryding. Jahwe se groot daad van bevryding vorm die fondasie van die lewe en geloof, sowel as die geskiedenis en belydenis van Israel. As Bevryder het Jahwe Homself aan Moses en Israel bekend gemaak, en by hierdie Naam wil Hy deur die daaropvolgende generasies aangeroep word (Eks. 3:15). Die Naam waardeur God Homself openbaar is, JHWH; die Een wie aktief is, wie is en teenwoordig is, wie Sy volk sal bevry (Boesak 1976c:20).

Telkens in die Ou Testament word hierdie bevrydingsdaad opgeroep. Hierdie bevrydingsdaad kan ook as die objek van Israel se belydenis beskou word. Boesak beskou die sogenaamde "Lied van die See" (Eks. 15:1-21) as een van die oudste dokumente in die geskiedenis van Israel. Dis die eerste lied aan die nuwe God wie die stilte van die woestyn kom breek het (Boesak 1976c:20). Die tema van bevryding kom alreeds in Genesis 15:14 aan die lig en is regdeur die Ou Testament teenwoordig.

Boesak se gevolgtrekking is dat soos die opstandingsgebeure sentraal tot die Nuwe Testament is, so is die Eksodus-gebeure sentraal tot die Ou Testament. Beide van hierdie gebeure verteenwoordig dieselfde werklikheid (Boesak 1976c:20). Die Eksodus-gebeure was 'n bevrydingsbeweging waarin die volk van Israel saam met God beweeg het; weg van betekenisloosheid en vervreemding, weg van onsekerheid en hartseer, van pyn en vernedering na diensbaarheid van die Lewende God. Die Eksodus was of is nie 'n mite nie, maar is eerder

die deurbraak in die geskiedenis waarin God se bevrydende daad aan sy volk openbaar is (Boesak 1976c:20).

Die waarde van dit alles vir Israel word die beste geïllustreer deur die feit dat die viering van hierdie gebeurtenis gedurende die Pasgafees die middelpunt van Israel se liturgie gevorm het. Boesak merk op dat daar van tyd-tot-tyd in die Psalms na die Eksodus-gebeure verwys word; dat dit ook as legimasie tot die verkondiging van sosiale geregtigheid dien en dat dit ongetwyfeld die mees belangrike gebeurtenis in die prediking van die profete is (1976c:20). Die bevryding van Israel uit Egipte word gedurig aan die volk as hulle hoop in moeilike omstandighede voorgehou en dit word ook die nuwe basis van die verkondiging van die "nuwe Eksodus" tydens die bediening van die profete tydens die ballingskap (Boesak 1976:20). Selfs al word die Eksodus-gebeure nie eksplisiet genoem nie, word die bevryding van Israel vanuit daardie spesifieke situasie in duidelike terme tot herinnering geroep.

Hierdie bevrydingsboodskap was die middelpunt en het as onderhouding tot die lewe van Israel gedien. Die middelpunt van die bevrydingsgebeure is JHWH se liefde vir Sy volk, wat tot uiting kom in Sy geregtigheid; Sy begeerte om te doen wat reg is vir Sy volk (Boesak 1976c:21). Daarom verklaar Godswoord: “As JHWH Sy hart op jou gesit het en jou gekies het, was dit nie omdat jy ander outnumbered het nie. Dit was oor Sy liefde vir jou” (Deut. 7: 7).

Swart teologie, wat sy leiding vanuit die bostaande boodskap neem, weier om die waarheid te laat vaar dat daar nie van God se liefde gepraat kan word sonder om melding te maak van Sy reg, Sy geregtigheid, wat konkreet kom word het in Sy verhoudinge met mense en in die verhoudinge van mense onderling nie (Boesak 1976c:21). God se liefde vir Sy volk is 'n heilige aktiwiteit, een wat daarop uit is om geregtigheid aan Sy volk te laat geskied. JHWH se liefde is nooit een van sentimentaliteit nie. Dis altyd verbasend konkreet. JHWH se liefde kom tot konkreetheid in hoe Hy die kant van Sy volk teen die onderdrukker, die Farao, kies. Wat JHWH doen om Sy volk te bevry geskied nie in die duister nie, maar Hy doen dit openlik. Deur dit te doen daag Hy die magte en magtiges uit wat dit waag om Hom uit te daag (Boesak 1976c:21). JHWH kom openlik tot hulp van Sy verslae en magtelose volk, vir almal om te sien dat Hy saam met Sy volk lewe, dat Hy die Bevryder van die onderdruktes is en dat Hy daadwerklik vir die saak van die armes veg. JHWH is nie skaam om die God van die armes, uitgeworpenes en gemarginaliseerdes genoem te word nie: “Julle het gesien wat Ek an

Egipte gedoen het, en hoe Ek julle op arendsvlerke veilig gedra en na My toe gebring het” (Eksodus 19:4, 5).

Hierdie ondervinding met JHWH het Israel tot die besef gebring dat JHWH nie maar net nog 'n god tussen die ander gode is nie. Nee, Hy is die enigste ware God. God se vernaamste karaktertrekke word weerspieël in Sy daade van die verlede as 'n God van geregtigheid en wie bevryding vir die swakkes en onderdrukte bewerk (Boesak 1976c:21). Hy is die Een wie se liefde nie nie opgeskort, agtergehou of vertraag kan word nie.

God se liefde en geregtigheid word gemanifesteer in Sy daade van bevryding (Boesak 1976c:21-22). Dit moet egter beklemtoon word dat JHWH se bevryding nie 'n geïsoleerde gebeurtenis is nie, die soort wat vandag daar is en môre verdwyn nie. Dit is eerder 'n beweging deur die geskiedenis waarin JHWH Homself as die Bevryder openbaar en bekend maak. JHWH eis nie net geregtigheid van die Farao wie Israel onderdruk het nie, maar ook van die ryk en magtiges van Israel wat weier om geregtigheid aan die armes te gee (Boesak 1976c:22). Nie net beweeg JHWH deur die geskiedenis om Sy kinders te bevry nie, Hy beweeg ook mense om Sy wil te doen, wat beteken om reg en geregtigheid te doen, om onvoorwaardelik lief te hê en om nederig met Hom saam te loop. Dit is nie toevallig dat die teks wat vroeër uit Eksodus 19 aangehaal is amper onmiddellik deur hoofstuk 20 gevolg word nie:

Ek is die Here jou God wat jou uit Egipte, uit die huis van slawerny, bevry het.

Hierdie bevrydende daad kan nie van God se liefde geskei word nie:

Toe Israel nog 'n kind was, het Ek hom al liefgehad, en Ek het hom, My seun, uit Egipte geroep" (Hosea 11:1).

Vir Boesak en die ander voorstanders van die teologie van profetiese weerstand, was dit dié vertrekpunt van sy teologie. Swart teologie, en by monde van Boesak by verskeie geleenthede, verklaar dat die Evangelie van bevryding in wese die "Evangelie van die armes" is, omdat God Homself telkens by die armes skaar en hulle lot aanneem.

Boesak het deurgans gepoog om die stem vir die stemloses te wees, 'n stem vir die

onderdruktes. In die September 2006 uitgawe van die *Reformed World*, wat kwartaaliks deur die Wêreldbond van Gereformeerde Kerke (WGK) uitgegee word, plaas Nicholas Wolterstorff ‘n artikel met die naam, *The grace that shaped my life* (Mateus 2006:251). Hierdie artikel handel oor Wolterstorff, sy seun se dood en die gepaardgaande lyding en die verskillende invloede wat sy denke en teologie beïnvloed het. Een persoon wat Wolterstorff grootliks sou beïnvloed en met wie hy ‘n hegte vriendskapsband sou vorm is Boesak. Wolterstorff beskryf hoe hy Boesak as besoeker namens Calvin College by ‘n konferensie in 1975 by Potchefstroom ontmoet het (Mateus 2006:261).

What I saw and heard there made me very angry; but it was almost exclusively whites that I talked with. Beginning with Allan, I have met the blacks (Mateus 2006:261).

Wolterstorff noem dat hy vir die eerste keer met die gesigte en stemme van mense wat weens die ongeregtigheid ly gekonfronteer is. In dieselfde toon praat Wolterstorff van sy ontmoeting met die Palestyne by die konferensie in Chicago in 1978. Hierdie gebeure het Wolterstorff anders oor geregtigheid laat dink.

Iets van die stemme van die noodlydendes het Wolterstorff by Boesak gehoor. Die stemme van die swarte mense in Suid-Afrika, die stemme van Palestyne. “*Who shall deliver us from this bondage?*” vra Wolterstorff (Mateus 2006:262). In Boesak het Wolterstorff, en vele ander, die stem van die stemloses en noodlydendes gehoor. Dit word bevestig in die voorwoord van Wolterstorff se boek *Until peace and justice Embrace*, wat hy aan Boesak opdra:

For my dear friend Allan Boesak, black Reformed pastor and theologian from South Africa, in whose speech I have heard both the cries of the oppressed and the Word of the Lord (Mateus 2006:261).

Ek is van mening dat bogenoemde een van die oorhoofse faktore was waarom Boesak soveel steun en aanklang vanuit die swart geleedere tydens die anti-apartheidstryd ontvang het, juis omdat hy die emosies, die dag-tot-dag ervarings en die lyding van die noodlydendes goed kon verwoord. Hierdie is ook ‘n uitdaging voor ons deur as kerk in post-apartheid Suid-Afrika.

In 'n voordrag genaamd *Consciousness and Justice Journeying: From Biko to Boesak*, bespreek Rev. Seth Naicker die opkoms en invloed van kontekstuele bevrydingsteologie in Suid-Afrika. Volgens Naicker was Boesak dié kerkleier wat die meeste inisiatief geneem het om opposisie teen apartheid te organiseer (Naicker 2007). Soos reeds aangetoon, was Boesak sterk deur bevrydingsteologie beïnvloed. Dis dan met reg dat Naicker Boesak beskou as die vader om die Christelike geloof en teologie vanuit 'n swart perspektief te interpreteer (Naicker 2007). Naicker bevestig ook die argument wat in 'n vorige hoofstuk gemaak is dat Boesak in die tradisie van Biko volg deur die boodskap van swartbewussyn en sy verband met swart teologie verder te ontwikkel (Naicker 2007).

In sy boek, *Rabble-Rouser for Peace: The Authorised Biography of Desmond Tutu*, tref John Allen 'n treffende parallel tussen Tutu en Boesak. Hierdie bydrae van Allen is insiggewend omdat dit die belangrike rol van Boesak in die bevrydingstryd in Suid-Afrika goed na vore bring (Naicker 2007). In dieselfde lig word die kerkstryd teen apartheid in post-apartheid Suid-Afrika onderspeel. Allen noem tereg dat Boesak teen 1983 besig was om een van die prominentste stemme teen apartheid in Suid-Afrika te word.

Boesak was a fine, sharply-honed political mind, worked in the world of organizational strategy. Tutu kept his distance from the political process, choosing rather to follow his intuition (Allen 2006:205-206).

Alhoewel Tutu nooit deel van die politieke arena geword het nie, het Boesak tog daartoe toegetree. Hiervoor het Boesak van verskeie oorde, selfs meer vanuit die Sendingkerk, groot kritiek ontvang. Tog het Boesak geglo dat die Evangelie van Jesus Christus oor elke sfeer van die lewe kan spreek.

Met sy soeke na geregtigheid het Boesak selfs binne die politieke sfeer sy merk gelaat. Met dieselfde passie waarmee hy die Evangelie verkondig het, het Boesak ook politieke gehore motiveer om aktief, tog op 'n nie-geweldadige wyse, by die vryheidstryd betrokke te raak. Net soos Boesak 'n teologie van protes gevolg het, het hy ook 'n politiek van protes gevolg. Hierdie politiek van protes het geweier om die *status quo* te handhaaf, het geweier om die onmenslike natuur van apartheid goed te keur, het geweier om te aanvaar dat die regte van mense in hulle land van geboorte bloot vanweë hulle velkleur ontsê word. Dit is bewys deur Boesak se wêreldwye reise waarin hy om sanksies teen die regering gepleit het. Dit is verder

ook bewys op die wyse waarop Boesak, en ander, die UDF aangewend het om aan swart mense betekenis en waardigheid te gee; waarop Boesak, d.m.v. swartbewussyn, swart mense daarop laat let het dat die enigste mag wat die onderdrukker het, die mag is wat swart mense aan hulle gee. Anders as sommige swart leiers in die 1980s, wat aangevoer het dat apartheid hervorm kan word, was Boesak egter van mening dat daar met apartheid totaal en al weggedoen moet word. Dus, sy teenkanting teen die voorgestelde grondwet en die drie-kamer parlement in 1983.

Dis 'n jammerte dat vele anti-apartheidstryders, soos Boesak, nie altyd die erkenning kry wat hulle toekom nie. Boesak beskik tans oor dertien ere-doktorsgrade vir sy bydrae tot menswaardigheid en sy stryd teen rassisme. Al daardie grade is egter van instansies buite Suid-Afrika; nie 'n enkele een is van 'n instansie binne Suid-Afrika nie. Dalk is dit 'n geval van “'n profeet wat nie in sy eie land geken word nie”. Vir my is dit dit nogal opvallend en ironies dat iemand wat vir reg en geregtigheid in die apartheidsjare gestaan het, nie altyd in post-apartheid Suid-Afrika tot sy reg kom rakende sy rol en bydrae in die vryheidstryd nie.

7.2.7 Die Evangelie van die armes

Boesak beweeg vanaf die aanname dat die boodskap van bevryding die middelpunt van beide die Ou Testamentiese, sowel as die Nuwe Testamentiese teologie is, en dat Jesus Homself nie van die profetiese verkondiging van bevryding vervreem nie (1976c:22). In die Nuwe Testament draai alles rondom die feit dat die Messias, die Beloofde Een, mens kom word het. Jesus se bediening is dus nie net die vervulling van die Ou Testamentiese profesieë nie, maar dui ook op die toekoms. Deur dit te doen breek Jesus eskatologiese perspektiewe vir die geloofsgemeenskap oop. Boesak is van mening dat Jesus Homself doelbewus in lyn met die profetiese tradisie van die verkondiging van die bevrydingsboodskap plaas, want sodoende bied Jesus Homself as die vervulling van die messiaanse profesieë (1976c:22). Dit word in Jesus se eerste preek in die sinagoge van Nasaret, soos dit in Lukas 4 beskryf word, duidelik gemaak. N.a.v. Boesak word hierdie teks as die hart van die bevrydingsteologie beskou: “Die Gees van die Here is op My. Hy het My gestuur om die goeie nuus aan die armes te bring, om gevangenes vry te maak ...” (Boesak 1976c:22).

Boesak noem dat daar 'n merkwaardige ongemak onder die meeste Westerse kommentatore

heers wanneer dit by hierdie teksgedeelte kom. Hy noem dat opmerkings gewoonlik langs die volgende lyne lees: Dat die verkondiging van die goeie nuus van Jesus se bediening slegs van geestelike belang is (Boesak 1976c:22). Die terme "armes", "gevangenes", "blindes", en "verdruktes", moet blykbaar in 'n "geestelike sin" verstaan word. Boesak noem dat Conzelmann langs dieselfde lyne redeneer. Volgens Conzelmann is hierdie teks in Lukas 4 'n "tipiese stuk Lukanese teologie" (Boesak 1976c:22). M.a.w., volgens Conzelmann, moet daar nie te veel teologiese waarde aan hierdie teksgedeelte geheg word nie.

Boesak benadruk die gedagte dat Conzelmann daarop aandring dat Lukas deur die "bril" van die Heilsgeschiede na die lewe van Jesus terugkyk (Boesak 1976c:23). M.a.w. die lewe van Jesus was die periode waarin die verlossing gemanifesteer is, 'n periode waar Satan ver weg was. Conzelmann is dan oortuig dat hierdie perspektief Lukas se weerspieëling van Jesus se bediening grootliks beïnvloed het. As teenvoeter haal Boesak vir G. N. Stanton aan, wat in sy studie, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, noem dat daar enstige kritiek teen Conzelmann se standpunt ingebring kan word. Stanton noem:

Luke looks back to the past of Jesus not because it was an idyllic period of salvation, but because the story of Jesus of Nazareth is the story of the fulfillment of God's promise, a story which began with the coming of Jesus and John, and which, through the Spirit, continues (Boesak 1976c:23).

'n Nadere analise van die teks bewys, volgens Boesak, dat Stanton heeltemal tereg in sy opmerking is. Boesak noem dat Conzelmann se perspektief die diepste boodskap van Jesus ontken (1976c:23). Dit insigself het niks te make met die Evangelie van die armes nie. Boesak maak 'n interessante opmerking aangaande die toehoorders van Jesus se boodskap. Hy noem dat daar tervergeefs na 'n boodskap vir die mense gesoek word vir wie Jesus hierdie woorde in die eerste plek bedoel het. Verder voer hy ook aan dat dit hier duidelik word wat swart teoloë deur die eeue heen omomwonde verklaar het - dat die "swart situasie" van onderdrukking nooit deur die Westerse teologie ernstig opgeneem is nie (1976c:23). Die tendens om die Bybelse boodskap te vergeestelik was nog steeds dominant. Boesak sluit hom hier aan by Gutiérrez wanneer hy waarsku dat oordrewe vergeesteliking 'n verskynsel is wat nie vertrou kan word nie (Boesak 1976c:23). Dit vloei vanuit 'n Westerse, dualistiese denkpatoon, wat volgens Gutiérrez, vir die Bybelse mentaliteit vreemd is.

In Lukas 4 vind ons die probleem van die "nou" en die "nog nie" aangaande God se koninkryk. Boesak sê dat die Evangelie self nie 'n onderskeid tref tussen die koninkryk "nou" en die koninkryk "later" nie (1976c:23). Daar is 'n eenheid in die voorstelling van die koninkryk wat gebasseer is op die Persoon aan wie hierdie koninkryk gegee is. Hierdie siening is een van die fundamentele voorveronderstellings vir die verstaan van die Evangelie; in Jesus is die vervulling daar en tog is dit ook aan die kom. Hierop slaan Boesak weereens die rigting van Gutiérrez in. Gutiérrez verwys nie net na Jesus as die Persoon in wie God se koninkryk gemanifesteer word nie, maar betrek ook die Kerk en die verantwoordelikheid van elkeen wat Jesus as Heer bely (Boesak 1976c:22). Dit is die sleutel tot die verstaan van Lukas 4, voer Boesak aan.

Boesak noem dat Jesus self aan ons geen aanduiding gee in hierdie teks om te vermoed dat wat Hy ingedagte gehad het, slegs in 'n geestelike sin verstaan moet word nie (1976c:24). Jesus Homself is die Gesalfde, met "gesalfde" in die aoristosvorm, bedoellende vir eens en vir altyd. "Hy het My gestuur" verander na die teenwoordige tyd, wat ons instaat stel om die teks soos volg te lees: "Hy het My gestuur en Ek is hier". Dit onderstreep beide die definitiewe karakter van Sy koms en die belangrikheid van Sy teenwoordigheid. Boesak beweer dat die "armes" van wie Jesus hier praat slegs verstaan kan word as diegene wat in die eerste plek werklik materieel arm is, m.a.w. wie van honger sterf en deur ander uitgebuit word. Hy noem dat Jesus hier na diegene verwys wie self nie eens weet dat hulle deur ander uitgebuit word nie en wie die reg ontnem word om ook "mens" te mag wees (Boesak 1976c:24).

Boesak noem dat Manas Buthelezi van die armes praat as diegene wie in 'n posisie gehou word waarin hulle nie (materiële) gawes van God kan ontvang nie (Boesak 1976c:24). Die woord wat hier vir gevangenes gebruik word, beteken "gevangenes van oorlog" en word slegs hier gebruik in die sin van "gevangenes van oorlog" of "gevangenes wat in ballingskap leef". Die "blindes" verwys hier na gevangenes wat óf deur hulle onderdrukkers óf deur 'n lang tydperk in 'n donker tronk verblind word (Boesak 1976c:24). Dieselfde woord (*tuphlos*) word ook gebruik om na die blinde man in Johannes 9 te verwys.

Daar is alreeds aangedui hoe die vergeesteliking van hierdie teks die Evangelie boodskap versteur en dus ongeregtigheid en onderdrukkende strukture goedkeur. Vergeesteliking, volgens Boesak, forseer Jesus en Sy boodskap in 'n Westerse, blanke model (1976c:22). Dit verlaag Jesus tot 'n dienskeng van blote selfbelang en maak Hom sinoniem met

onderdrukking. Dit maak van die Evangelie 'n instrument van ongeregtheid, i.p.v. die bevrydende boodskap aan die armes (Boesak 1976c:24).

Ons het alreeds aangedui hoe die Eksodus-gebeure aan die totale Ou Testamentiese boodskap betekenis gee. Boesak noem dat die genadejaar van die Here ook in hierdie verband uiters belangrik is (1976c:24). Die uitdrukking "om bevryding aan te kondig" wat hier deur Jesus gebruik word, kom binne 'n spesifieke konteks binne die Ou Testament voor, naamlik die genadejaar. N.a.v. Levitikus 25:55 is die Eksodus ten diepste die grondslag van die genadejaar. In die verkondiging van die profete is daar talle verwysings na die genadejaar, nie net i.t.v. oordeel nie, maar ook as 'n belofte en die messiaanse profesie. Dit het as 'n herinneringsnota vir Israel gedien om hulle te herinner dat hulle nie slegs 'n bevrydende volk is nie, maar dat hulle ook 'n gemeenskap is wat in wese nie sonder die realiteit van bevryding kan leef nie (Boesak 1976c:24). Dit is binne hierdie konteks van profetiese verkondiging dat Jesus Homself tydens Sy eerste boodskap in die sinagoge van Nasaret geplaas het. Volgens Boesak belig Stanton die feit dat hierdie Nuwe Testamentiese teks grootliks verband hou met grootste *crux* van die profetiese boodskap, soos dit voorkom in Jesaja 61:1; 58; 52: 7 en Psalm 107: 20 (Boesak 1976c:24).

Volgens Levitikus 25:10 moes Israel die vyftigste jaar heilig verklaar en bevryding vir al die nasies van die aarde aankondig. In Israel geld die voordele van die heilige jaar vir almal en nie slegs vir 'n uitgesoekte groepie nie; hierdie is 'n bevrydende gebeurtenis wat ruimte skep vir versoening, vir die herlewing van ware gemeenskap en egte menslikheid (Boesak 1976c:25). Dit is hierdie boodskap wat die profete soos 'n refrein deur die eeue heen verkondig het, wat Jesus as die vertrekpunt van Sy bediening neem. Dit is die Evangelie van die armes.

Boesak sien Jesus se bediening as die vervulling van God se tyd (1976c:24). In Jesus het God se koninkryk waarlik naby gekom. Die beweging van bevryding wat alreeds in die Ou Testament begin het, het in Jesus 'n nuwe dimensie ontvang. Boesak is van mening dat Jesus se boodskap nie werklik verstaan kan word as dit nie teen die agtergrond van die Torah en Profete gesien word nie (1976c:25). In Jesus, beweer Boesak, het die universaliteit van God se bevryding na vore getree, nie net vir Israel nie, maar vir die ganse mensdom (Tit. 2:11). Boesak sien Jesus, die Messias, as die vervulling van JHWH se belofte aan Abraham dat alle nasies van die aarde in hom geseën sal wees.

As Jesus dus van die "armes" praat, bedoel Hy nie net bloot sondaars of morele imperfeksie in 'n etiese sin nie. Wanneer Jesus van die "armes" praat, doen Hy dit in die lig van die Ou Testament. Dieselfde geld vir die gevalle wanneer Jesus in Lukas en Mattheus na die "armes" of "armes van gees" verwys. In al hierdie gevalle, voer Boesak aan, praat Jesus van dieselfde mense. Hieroor skryf Ridderbos:

These 'poor' or 'poor in spirit' appear again and again in the Old Testament, particularly in the Psalms and in the Prophets. They represent the socially oppressed, those who suffer from the power of injustice and are harassed by those who only consider their own advantage and influence. They are, however, at the same time those who remain faithful to God and expect their salvation from his kingdom alone (Boesak 1976c:25).

7.3 Uitdaging aan die kerk

In hierdie teologies-historiese ondersoek is Boesak se teologie van profetiese weerstand in die lig van sy rol in die Sendingkerk nader omlyn en beskryf. Daar is aangetoon dat hy 'n groot impak in die teologiese wending in die Sendingkerk gehad het met sy kreatiewe mengsel van bevrydingsteologie, swart teologie en Gereformeerde teologie, en van die karaktrekke van hierdie teologie is in hierdie laaste hoofstuk uitgelig. Hoewel nie in meer detail hierop ingegaan word in hierdie studie nie, bied Boesak se teologiese bydrae steeds 'n uitdaging vir die kerk.

Ek meen dat die uitdaging vir die kerk hierin rus om die voortgaande stem vir die stemloses en marginaliseerdes te wees. Die kerk kan nie passief agteroor sit en toekyk hoe kloof tussen ryk arm by die dag verbreed nie. Die kerk mag nie swyg onder die toename van MIV/Vigs nie. Mense sterf daagliks en alhoewel dit die regering se plig is om dit te adresseer, kan die kerk nie net sit en kritiseer nie. Naicker meen: "we (the church) must act with or without the government" (Naicker, 2007).

Die kerk in die 21ste eeu moet 'n spiritualiteit van geregtigheid ontwikkel. Hierdie spiritualiteit kan die kerk hulpsaam wees om die twee groot uitdagings van die 21ste eeu,

naamlik globalisasie en wêreldwye ekonomiese uitbuiting, aan te spreek. Die stem en aksie van die kerk moet aktief betrokke raak in die verkondiging van God se geregtigheid vir almal. Die kerk kan d.m.v. bevrydingsteologie ‘n nuwe beweging aan die gang sit wat kwessies rondom sosiale geregtigheid in post-apartheid Suid-Afrika aanspreek (Naicker 2007). Die kerk moet die voortou neem in die bewusmaking van die menswaardigheid van alle mense. Ek stem saam met Naicker dat ons ‘n hernude opkoms van swartbewussyn benodig, waar mense in solidariteit sal staan en die behoeftes van die marginaliseerdes sal aanspreek (Naicker 2007).

Daar is ‘n seining by vele dat die teologie van profetiese weerstand slegs tot die apartheid-era beperk is. Hierdie seining spruit uit die perspektief dat aangesien apartheid en die anti-apartheidstryd nie langer bestaan nie, daar nie langer die behoefte vir hierdie tipe teologie is nie. Vanweë die duursame profetiese karakter van hierdie tipe teologie van profetiese weerstand, kan hierdie teologie egter nie beperk word tot die Suid-Afrikaanse stryd teen apartheid nie (Boesak 2015:25). Profetiese weerstandsteologie het ‘n reuse impak op die teologiese landskap, beide hier en elders, tot gevolg gehad (Boesak 2015:25).

In die lig hiervan bied hierdie teologie vandag nog die sleutel om die ongeregthede in sferes van die politiek, ekonomie en burgerlike samelewing aan te spreek. In hierdie sin kan die teologie van profetiese weerstand ons help om die globale uitdagings van ons tyd te identifiseer en aan te spreek. In daardie opsig is hierdie teologie steeds relevant en kontekstueel. Solank daar mense is wie gemarginaliseer, uitgebuit en onderdruk word; solank daar ongeregthede heers waar mense “bevry” moet word, daar sal die teologie van profetiese weerstand altyd tot sy reg kom. Die stryd moet egter voortgaan, *aluta continua!*

With this faith, we shall yet be able to give justice and peace their rightful place on the throne of our land; with this faith, we shall yet be able to see beyond the darkness of our present into the bright and glittering daylight of our time; with this faith we shall be able to speed up the day when all of South Africa’s children will embrace each other and sing: NKOSI SIKILELI I AFRIKA. GOD BLESS AFRICA – GUIDE HER RULERS – BLESS HER CHILDREN – GIVE HER PEACE! (Boesak 1987b:43).

Ek eindig hierdie proefskrif met ‘n gedig van Wilma Neels, getiteld *Twisted Segments*, wat ek

opdra aan Allan Boesak. Vir sommige is Boesak 'n dubbelsinnige en “vreemde” figuur. Vir ander, 'n held, 'n tipe “Moses” wat sy mense na vryheid gelei het. Ongeag iemand se opinie rakende Boesak, hy is ongetwyfeld 'n sleutelfiguur in die stryd teen apartheid en sy rol (ook na 1990) verdien diepgaande teologiese ondersoek.

Twisted segments

Somehow floated together

The missing pieces of a long forgotten puzzle

Found their home

Faded pictures brought back to life

Each telling their own story

Do they make you smile today?

I know it has been a while

The warmth of memories

Chasing negativity away

It is okay to start again

It is okay to lift your head up high

No one will judge you

No one dare to judge you

They never walked in your shoes

They never felt what you felt

It was and still is your journey

The choices you make

Are ultimately yours

You are warrior

Sometimes twisted segments

Paints a brilliant picture

Even to the ones who stand on the outside

BIBLIOGRAFIE

Acta Synodi N.G. Kerk 1824

Acta Synodi N.G. Kerk 1826

Acta Synodi N.G. Kerk 1829

Acta Synodi N.G. Kerk 1857

Acta Synodi Sendingkerk 1932

Acta Synodi Sendingkerk 1950

Acta Synodi Sendingkerk 1978

Acta Synodi Sendingkerk 1982

Acta Synodi Sendingkerk 1986

Acta Synodi Sendingkerk 1990

Adonis, J. C. 1982. *Die Afgebreekte Skeidsmure Weer Opgebou. Die verstrengeling van die sendingbeleid van die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika met die praktyk en ideologie van die Apartheid in historiese perspektief*. Rodopi: Amsterdam.

Adonis, J. C. 1984. "Is die stigting van aparte N.G. Kerke uit die sendingwetenskaplike beginsels te verklaar?", in: S.P. Govender, *Unity and Justice, The witness of the Belydende Kring*. Braamfontein, South Africa, pp. 33 – 45.

Adonis, J. C. 1999. "The Role of Abraham Kuyper in South Africa. A Critical Historical Evaluation", in C. Van der Kooi, & J. De Bruijn, (reds.), *Kuyper Reconsidered. Aspects of his Life and Work*. Amsterdam: VU uitgeverij, pp. 259 – 272.

W. A. Alheit, *Een-en-'n-Halwe Eeu van Genade 1798 - 1948. Gedenkboek van die Nederduitse Gereformeerde Gemeente Swellendam*, Woodstock.

Allen, J. 2006. *Rabble-Rouser for Peace: The Authorised Biography of Desmond Tutu*. New York: Free Press.

Anoniem, "Toetoe, Boesak!", *Beeld*, 2 Oktober 1986.

Anoniem, "Toga sal nie red", *Die Burger*, 10 November 1987.

Boesak, A. A. 1975. *Om het zwart te zeggen*. Kampen: Uitgeversmaatschapij J. H. Kok.

Boesak, A. A. 1976a. *Black Theology. Black Power*. Oxford: A. R. Mowbray & Co. Ltd.

Boesak, A. A. 1974b. *Coming out of the Wilderness: a Comparative Interpretation of the Ethics of Martin Luther King Jr. and Malcolm X*. Kampen: Uitgeversmaatschapij J. H. Kok.

Boesak, A. A. 1976c. *Farewell to Innocence. A Social-Ethical Study on Black Theology and Black Power*. Kampen: Uitgeversmaatschapij J. H. Kok.

Boesak, A. A. 1979. *Die Vinger van God*. Kaapstad: ABC-pers (Edms) BPK.

Boesak, A. A. 1980. *Met die oog op môre. Briewe aan my maats*. Kasselsvlei: AMEC Publishing House.

Boesak, A. A. 1984a. *Black and Reformed. Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition*. New York: Orbis Books.

Boesak, A. A. 1984b. *Walking on Thorns. The Call to Christian Obedience*. Switzerland.

Boesak, A. A. 1987a. *Comfort and Protest, The Apocalypse from a South African Perspective*. Philadelphia: Westminster.

Boesak, A. A. 1987b. *If this is treason I am guilty*. New Jersey: Eerdmans Publishing Co.

Boesak, A. “Brief van Dr Allan Boesak aan Minister Vlok”, Die Ligdraer, 6 Maart 1989.

Boesak, A. A. 2005. “Beyers Naude: Respice Prospice”, in: L. D. Hansen, (red.), *The Legacy of Beyers Naudé*. Stellenbosch: SUN Press, pp. 131 – 138.

Boesak, A. A. 2005a. *Die Vlug van Gods Verbeelding*. Stellenbosch: SUN Press.

Boesak, A. A. 2005b. *The Tenderness of Conscience. African Renaissance and the Spirituality of Politics*. Stellenbosch: SUN Press.

Boesak, A. A. 2009. *Running With Horses. Reflections of an accidental politician*. Cape Town: Joho Publishers.

Boesak, A. A. 2010. ‘At the Heart of it All – perspectives on the struggle for the relevance of the Reformed tradition in South Africa’. *NGTT*, vol 51. pp. 289 – 301.

Boesak, A. A. 2012. *Dare We Speak of Hope? Searching for a Language of Life in Faith and Politics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Boesak, A. A. 2015. *Kairos, Crisis, and Global Apartheid. The Challenge to Prophetic Resistance*. New York: Palgrave MacMillan.

Boesak, A. A. & Villa-Vicencio, C. 1986. *When Prayer Makes News*. Philadelphia: The Westminster Press.

Boesak, W. A. 1984. “Die Verharding van ‘n Ketter”, in: S. P. Govender, *Unity and Justice, The witness of the Belydende Kring*. Braamfontein, South Africa, pp. 33 – 45.

Botha, A. J. 1986. *Die evolusie van ‘n volksteologie*. Bellville: UWK Drukkery.

Botha, C. J. 1979. “Ben Marias se stryd in die Sinodes teen die ‘Bybelse fundering van Apartheid’”, in: A. C. Viljoen (red.), *Ekumene onder die Suiderkruis*, Pretoria.

Botha, J. & Naudé P. 1998. *Oppad met Belhar. Goeie Nuus vir gister, vandag en môre*.

Pretoria: J.L. van Schaik Uitgewers.

Botha, N. 2013. “The struggle for justice in South Africa (1986 – 1990): The participation of the Dutch Reformed Mission Church and the Dutch Reformed Church in Africa”, in: M. A. Plaatjies-van Huffel & R. R. Vosloo, (reds), *Reformed Churches in South Africa and the Struggle for Justice. Remembering 1960 – 1990*. Stellenbosch: SUN PRESS, pp. 75 – 91.

Bosch, D. J, König, A. & Nicol, W. 1982. *Perspektief op die Ope Brief*. Kaapstad: Human & Rousseau Uitgewers (Edms.) Epk.

Bradley, J. E. & Muller, R. A. 1995. *Church History. An Introduction to Research, Reference Works, and Methods*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.

Brümmer, V. 2013. *Vroom of regsinnig? Teologie in die N.G. Kerk*. Wellington: Bybel-Media.

Buis, R. 1975. *Religious Beliefs and White Prejudice*. Braamfontein: Ravan Press (PTY) Ltd.

Carter, G. (red.). 1991. *Bonhoeffer's Ethics. Old Europe and New Frontiers*. Kampen: Kok Pharos Publishing House.

Cloete, G. D. & Smit, D. J. 1984. *'n Oomblik van Waarheid*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers Beperk.

Coetsee, M. 2015. “An interview with Allan Boesak on Beyers Naudé”, in: Coetsee, M, Muller, R, Hansen, L (reds.), *Cultivating Seeds of Hope. Conversations on the Life of Beyers Naudé*. Stellenbosch: SUN Press, pp. 119 – 131.

Coetsee, M. H. 2011. *Die kritiese stem teen apartheidssteologie in die Ned. Geref. Kerk (1905 – 1974)*. Wellington: Bybel-Media.

Crafford, D. 1986. “Die Belydende Kring en ABRECSA en hulle invloed op Kerklike verhoudinge in Suid-Afrika”. *Skrif en Kerk*, Jrg 7 (1).

Cronje, G. 1947. *Regverdige Rasse-apartheid*. Stellenbosch: Die Christen-

studenteverenigingmaatskappy van Suid-Afrika.

De Graaf, B & Van Klinken, G. 2005. *Geschiedenis van de Theologische Universiteit van Kampen 1854 – 2004*. Kampen: Kok.

De Gruchy, J. W. 2004. *The Church Struggle in South Africa*. London: SCM Press.

De Gruchy, J.W & Villa-Vicencio, C (reds.). 1983. *Apartheid is a Heresy*. Cape Town: David Philip Publisher (Pty) Ltd.

Die Verhaal van die Ned. Geref. Kerk se Reis met Apartheid. 1960 – 1994 'n Getuigenis en 'n Belydenis.

Dreyer, A. 1927. *Die Geskiedenis van die Ontstaan en Vooruitgang van die Ned. Geref. Gemeente Aldaar 1852 – 1927*. Kaapstad.

Du Preez, M. 2003. *Pale Native. Memories of a renegade reporter*. Zebra Press: Kaapstad.

Dunamis

Durand, J.J.F. “Bible and Race: The Problem of Hermeneutics”, in: *Journal of Theology for Southern Africa*, no.24, September 1978.

Elphick, R. 2012. *The Equality of Believers. Protestant Missionaries and the Racial Politics of South Africa*. University of KwaZulu-Natal Press.

Fortein, E. A. 2008. *Teologiese Protesdokumente tussen 1978 en 1982 as wegduiders tot die Belydenis van Belhar: 'n Kerkhistoriese analise*. MDiv werkstuk: Universiteit van Stellenbosch.

Gerdener, G. B. A. 1951. *Reguit Koers gehou. Die wording, wese en werking van die NG Kerk se sendingbeleid*. Kaapstad.

Gerdener, G. B. A. 1958. *Recent developments in the South African Mission Field*. Cape

Town.

Giliomee, H. 2007. *Nog Altyd Hier Gewees*, Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.

Giliomee, H. 2012a. “Aanpas of sterf, 1978 – 1984”, in: F. Pretorius (red.), *Geskiedenis van Suid-Afrika: Van voortye tot vandag*. Kaapstad: Tafelberg.

Giliomee, H. 2012b. “Opstand, oorlog en oorgang, 1984 - 1994”, in F. Pretorius (red.), *Geskiedenis van Suid-Afrika: Van voortye tot vandag*. Kaapstad: Tafelberg.

Grobler, J. 2012. “Swart verset teen apartheid, 1950’s – 1980’s”, in: F. Pretorius (red.), *Geskiedenis van Suid-Afrika: Van voortye tot vandag*. Kaapstad: Tafelberg.

Groenewald, E. P, 1947. “Apartheid en Voogdyskap in die lig van die Heilige Skrif”, in: *Regverdige Rasse-Apartheid*. Stellenbosch.

Groenewald, J. 1986. “Die uitwerking van apartheid: sosiologiese aspekte”, in: J. Kinghorn (red.), *Die NG Kerk en Apartheid*. Johannesburg: Macmillan, pp. 18 – 43.

Heath, G. L. 2008. *Doing Church History. A user-friendly Introduction to Researching the History of Christianity*. Toronto: Clements Publishing.

De Haan, J, “De Dilemma’s van Allan Boesak”, *HN Magazine*, 7 Junie 1986. Jaargang 42, nommer 23, p 14.

Hopkins, H. C. 1969. *N. G. Gemeente te Somerset-Wes 1819-1969*. Paarl.

Naudé, C. F. B. 2005. “Steve Biko: The Man and His Message”, in: L. D. Hansen (red.), *The Legacy of Beyers Naudé*. Stellenbosch: SUN Press, pp. 77 – 78.

Kerr, H. T. (red.). 1964. *A Compend of the Institutes of the Christian Religion by John Calvin*. Philadelphia: Westminster Press.

The Kairos Document. Challenge to the Church. A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa. 1986. Braamfontein: Skotaville Publishers.

Kerksake-verslaggewer, “Redding by begrafnis Kritiek op Booi; lof vir Boesak”, *Die Burger*, 5 Maart 1986, p 4.

Kerksake-verslaggewer, “NGSK verkies Boesak”, *Die Burger*, 25 September 1986, p 12.

Kerksake-verslaggewer, “Sendingkerk g’n ’n UDF-lid”, *Beeld*, 26 September 1986.

Kerksake-verslaggewer, “NGK nog kerk van apartheid”, *Die Burger*, 11 Maart 1987, p 5.

Kerksake-verslaggewer, “Dis afdreiging, sê Boesak by UWK”, *Die Burger*, 29 Oktober 1987.

Kerksake-verslaggewer, “Boesak oor apartheidsbesluit en kerkvergadering: NGK moet stry teen wette”, *Die Burger*, 14 Maart 1989, p 9.

Die Kerkbode, 27 Oktober 1982.

Kinghorn, J. 1986. “Die uitwerking van apartheid: sosiologiese aspekte”, in J. Kinghorn (red.), *Die NG Kerk en Apartheid*. Johannesburg: Macmillan, pp. 18 – 43.

Koopman, N. N. 2014. “Jesus Christ is Lord! – An Indispensable Parameter for Theology in Public life? Boesak on Power”, in: P. Dibeela (red.), *Prophet of the South. Essays in Honour of Allan Aubrey Boesak*. Stellenbosch: SUN Press.

Kritzinger, J. N. J. 1984. “From Broederkring to Belydende Kring. What’s in a Name?”, in: S. P. Govender (red.), *Unity and Justice, The witness of the Belydende Kring*. Braamfontein, South Africa, pp. 5 – 12.

Kritzinger, J. N. J. 2013. “The struggle for justice in South Africa (1986 – 1990): The participation of the Dutch Reformed Mission Church and the Dutch Reformed Church in Africa”, in: M. A. Plaatjies-van Huffel & R. R. Vosloo (reds.), *Reformed Churches in South Africa and the Struggle for Justice. Remembering 1960 – 1990*. Stellenbosch: SUN PRESS, pp. 92 – 117.

Kritzinger, J. N. J. 2015. “Standing together for Unity and Justice”, in: K. Koschorke & J. Meier (reds.), *Studies in the History of Christianity in the non-Western World*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Lake, A. “Boesak dui pad aan. Sendingkerk kies ’n nuwe rigting”, *Die Vaderland*, 25 September 1986.

“Kerk en Politiek. Boesak praat padlangs”, *Die Ligdraer*, 12 Oktober 1987.

Labuschagne, J. P. 2008. ““Die Hermeneutiek van Kerkgeskiedenis en teologiesekiedenis’: ‘n Nuwe paradigma vir kerkgeskiedenis”. *HTS Theological Studies* Vol 64 (2).

Lodberg, P. 2009. “Desmond Tutu: Church Resistance to Apartheid and Injustice in Africa”, in: Dosenrode, S. 2009. *Christianity & Resistance in 20th Century. From Kaj Munk and Dietrich Bonhoeffer to Desmond Tutu*. Leiden: Koninklijke Brill NV.

Loff, C. J. A. 1998. *Bevryding tot Eenwording*, Gepubliseerde Doktorale Proefskrif. Teologiese Universiteit van die Gereformeerde Kerk in Nederland, Kampen.

Lombard, J. A. 1985. *Ontwikkelinge In Die Sendingbeleid en –praktyk van die Nederduitse Gereformeerde Kerk Gedurende die Tydperk 1932 tot 1962*. Gepubliseerde Doktorale Proefskrif.

Lombard, R. T. J. 1974. *Die Nederduitse Gereformeerde Kerke en Rassepolitiek met spesiale verwysing na die jare 1948 – 61*. Pretoria.

Loubser, J. A. 1987. *The Apartheid Bible. A critical review of racial theology in South Africa*. Cape Town: Maskew Miller Longman (Pty) Ltd.

Lückhoff, A. H. 1978. *Cottesloe*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.

Martin, S. W. 2004. “Faithful Treason: The Theology and Politics of Allan A. Boesak”, in: J. R. Cochrane & B. Klein (reds.), *Journal of Theology for Southern Africa*, pp. 80 – 99.

McClendon, J. Wm. 1974. *Biography as Theology. How Life Stories Can Remake Today's Theology*. Nashville: Abingdon Press.

Meijers, E. 2008. *Blanke broeders – Zwarte vreemden. De Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken in Nederland en de apartheid in Zuid-Afrika 1948 – 1972*. Hilversum: Verloren.

Mokgoebo, Z. E. 1984. “Broederkring: From 1974 to...”, in: S. P. Govender (red.), *Unity and Justice, The witness of the Belydende Kring*. Braamfontein, South Africa, pp. 13 – 17.

Moore, B (ed). 1973. *Black Theology. The South African Voice*. London: C. Hurst & Company.

Naicker, S. 2007. *Consciousness and Justice Journeying: From Biko to Boesak*. Expert from research on “Contextual Black Liberation Theology”, presented at Bethel University, Theology Conference 2007.

Naudé, CFB, “Confessing the faith in South Africa today”, *Die Bulletin*, vol. 2, 15 Desember 1987.

NGK: Algemene Sinode. 1997. *Die Verhaal van die Ned. Geref. Kerk se reis met apartheid, 1960 – 1994*. Wellington: Hugenote-uitgewers.

N. G. Kerk 350. Eenhonderd bakens in die geskiedenis van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 1652 – 2002. Lux Verbi. BM.

NG Kerkraadsnotule Ceres

Ons Kerk. Gemeentebld van die Nederduitse Gereformeerde Kerk op die Kaapse Skiereiland. Junie 1929.

Pauw, J. C. 2007. *Anti-Apartheid Theology in the Dutch Reformed Family of Churches*. Gepubliseerde Doktorale Proefskrif. Vrye Universiteit van Amsterdam.

Pelikan, J. & Hotchkiss, V. 2003. *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition Vol II*, Yale University Press, New Haven & London.

Pelikan, J. & Hotchkiss, V. 2003. *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition Vol III*. Yale University Press, New Haven & London.

Politieke redaksie, “ ‘n ‘Mite’ dat dit werkloosheid skep. Boesak vra drie tipes sanksies”, *Die Burger*, 30 Oktober 1987, p 19.

Politieke redaksie, “Hoop regering laat andere ook uit. Leiers bly oor Mbeki”, *Die Burger*, 6 November 1987 p 2.

Politieke redaksie, “Toga sal nie red”, *Die Burger*, 10 November 1987, p 12.

Politieke redaksie, “Boesak vrees vir gesin se veiligheid”, *Die Burger*, 12 Maart 1988, p 1.

Redaksioneel, “Die boodskap van Harare 1988”, *Die Ligdraer*, 19 September 1988.

Redaksioneel, “Die Kerkeberaad”, *Die Ligdraer*, 22 Februarie 1989, p 20.

Redaksioneel, “Die Kerkeberaad te Vereeniging”, *Die Ligdraer*, 3 April 1989, p 1.

Ring van Wynberg, “Ring van Wynberg steun Dr Boesak”, *Die Ligdraer*, 23 Mei 1988.

Sapa, “Immoreel, grens aan verraad, sê min. Du Plessis Sanksie-storm bars oor Tutu Begrip”, *Die Burger*, 15 Augustus 1986.

Sapa, “Boesak attacks Reagan’s ‘out of touch’ stance of apartheid”, *The Star*, 27 Augustus 1986.

Sapa, “NGSK word nie nou UDF-lid, sê Boesak”, *Die Burger*, 26 September 1986, p 1.

Sibeko, D. M. (datum onbekend). [*The Sharpeville Massacre: Its historic significance in the struggle against apartheid*](#). Artikel beskikbaar van die SAHO argief.

The Star

Scholtz, A, “Dr. Allan Boesak se teologie van bevryding”, *Die Kerkbode*, 15 September 1982, pp. 7 – 8.

Scholtz, A. 1988. *Die verhaal van Allan Boesak*, Gepubliseerde Doktorale Proefskrif.

Serfontein, J. H. P. 1982. *Apartheid, Change and the NG Kerk*. Pretoria: Sigma Press (Pty) Ltd.

Swigelaar, J, “Boesak is nie ’n Christen, sê LP”, *Die Burger*, 5 Junie 1986, p 2.

Slabbert, F. v. Z. 1999. *Afrikaner Afrikaan. Anekdoties en analise*. Cape Town: Tafelberg.

Smit, D. J. 2009. “Calvin leaves divided legacy in South Africa”, in: Ecumenical News International, 9 July 2009.

Smit, D.J. 2014. “Resisting ‘Lordless Powers’? Boesak on Power”, in: P. Dibeela (red.), *Prophet of the South. Essays in Honour of Allan Aubrey Boesak*. Stellenbosch: SUN Press.

Smith, N. J. 1980. *Elkeen in sy eie taal... Die planting van afsonderlike kerke vir Nie-Blanke bevolkingsgroepe deur die Nederduitse Gerferomeerde Kerk in Suid-Afrika*. Pretoria: N. G. Kerkboekhandel.

Sibeko, D. M. (datum onbekend). [*The Sharpeville Massacre: Its historic significance in the struggle against apartheid*](#). Artikel beskikbaar van die SAHO argief.

Sparks, A. 2003. *The Mind of South Africa. The Story of the Rise and Fall of Apartheid*. Jeppestown: Jonathan Ball Publishers (PTY) LTD.

“Boesak election wards off rift”, *The Star*, 25 September 1986.

Stokes, R. G. 1975. “Afrikaner Calvinism and Ecocomic Action: The Weberian Thesis in

South Africa” in *American Journal of Sociology* 81 (1).

Stubbs, A (red.). 2004. *Steve Biko: I write what I like – A selection of his Writings*. Johannesburg: Picador Africa.

Van der Merwe, J. M. 1990. *Ras, Volk en Nasie en Kerk en Samelewing as beleidstukke van die Nederduitsch Gereformeerde Kerk – ‘n Kerkhistoriese studie*. Ongepubliseerde proefskrif. Universiteit van Pretoria.

Van der Merwe, J. M. 2013. “The Dutch Reformed Church from Ras, Volk en Nasie to Kerk en Samelewing”, in: M. A. Plaatjies-van Huffel & R. R. Vosloo (reds.), *Reformed Churches in South Africa and the Struggle for Justice. Remembering 1960 – 1990*. Stellenbosch: SUN PRESS, pp 52 – 66.

Van der Merwe, B & Oelofse, M. 2011. “Teologiese twis rondom sinodale koersveranderinge in die Nederduitse Gereformeerde Kerk, 1982 – 1990”, in: *Historia* vol.56 n.2. Nov. 2011.

Van Rooi, B. L. 2008. “To Obey or Disobey? The Relationship Between Church and State During the Years of Apartheid. Historical Lessons From the Activities of the Belydende Kring (1974 – 1990)”. *Studia Historae Ecclesiasticae*. Mei 2008.

Van Rooi, B. L. 2010. *In Search of Ecclesial Autonomy. A Church Historical and Church Juridical Study of Developments in Church Polity in the Dutch Reformed Mission Church in South Africa (DRMC) and the Dutch Reformed Church in Africa (DRCA) from 1881 – 1994*. Ongepubliseerde Doktorale Proefskrif. Universiteit van Stellenbosch.

Vosloo, R. R. 2007. “Reconfiguring Ecclesial Identity: In Conversation with Paul Ricoeur”. *Studia Historae Ecclesiasticae*. Mei 2007. p. 273 – 293.

Vosloo, R. R. 2009a. “Quo Vadis Church History? Some Theses On The Future Of Church History As An Academic Discipline”. *Scriptura* 100, pp. 54 – 64.

Vosloo, R. R. 2009b. “Calvin and Anti-Apartheid Memory In The Dutch Reformed Family of Churches in South Africa”, in De Niet, J. Paul, H. Wallet, B (reds.) *Sober, Strict and*

Scriptural: Collective Memories of John Calvin, 1800 – 2000. Leiden: Koninklijke Brill NV, pp. 217 – 243.

Vosloo, R. R. 2010. “Remebering John Calvin in South Africa today?”. *NGTT*, vol 51, pp. 423 – 437.

Vosloo, R.R. 2012. “The Welcoming Table? The Lord’s Supper, Exclusion, and the Reformed Tradition”, in: Van der Borgh, E & van Geest, P. *Strangers and Pilgrims on Earth. Essays in Honour of Abraham van der Beek*. Leiden: BRILL.

Vosloo, R. R (red). 2013. *Remembering Theologians – Doing Theology*. Dirkie Smit: *Collected Essays 5*, Stellenbosch: SUN PRESS.

Wallis, T. 1989. “At the Apocalypse: The South African Church Claims Its Hope. An interview with Allan Boesak”, in: J. Wallis & J. Holiday (reds.), *Crucible of Fire. The Church confronts Apartheid*. Maryknoll: Orbis Books, pp. 41 – 61.

Ward, K. 2015. “Afrika! Mayibuye! Equality, Freedom and Humanity”, in: K. Koschorke & J. Meier (reds.), *Studies in the History of Christianity in the non-Western World*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Welsh, D. 2009. *The Rise and Fall of Apartheid*. Johannesburg and Cape Town: Jonathan Ball Publishers.

Welsh, F. 2000. *A History of South Africa*. London: Harper Collins Publishers.

Wolterstorff, N. 2006. “The grace that shaped my life”, in: Odair Pedroso Mateus (red.), *Reformed World*, Vol. 56 (3). Switzerland: Geneva.

Wolterstorff, N. 1987. “Foreword”, in: A. A. Boesak, *If this is treason I am guilty*. New Jersey: Eerdmans Publising Co.